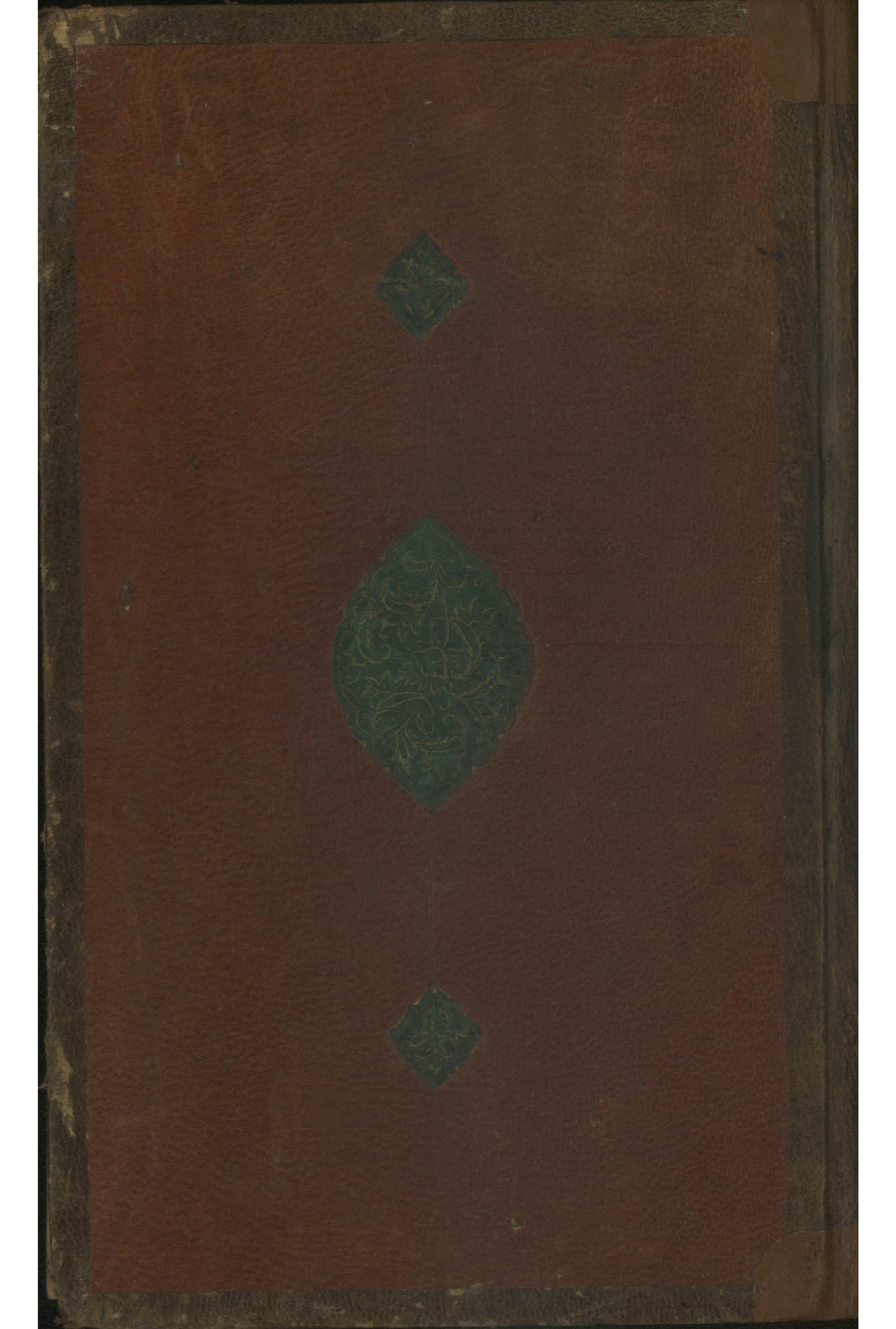
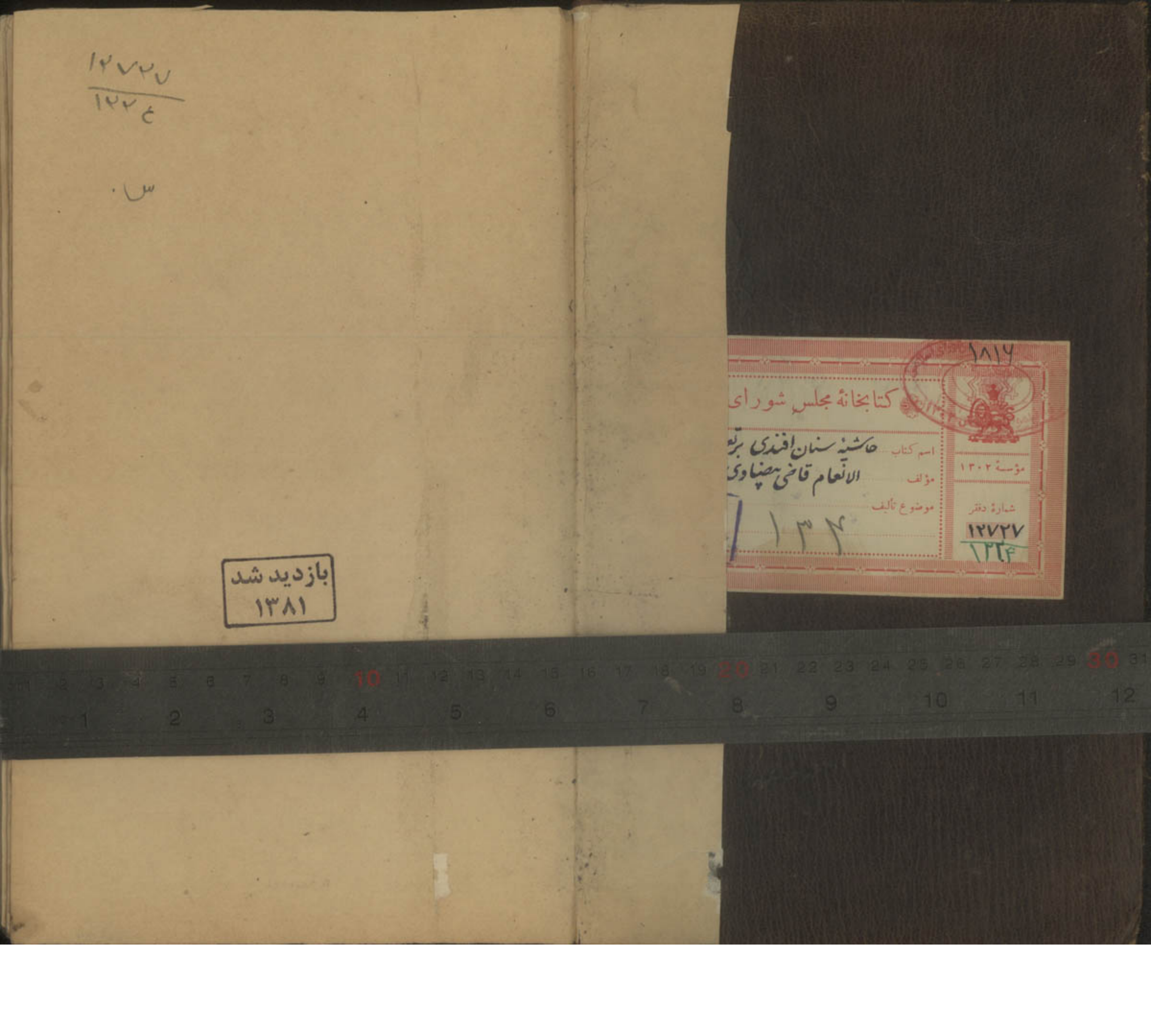
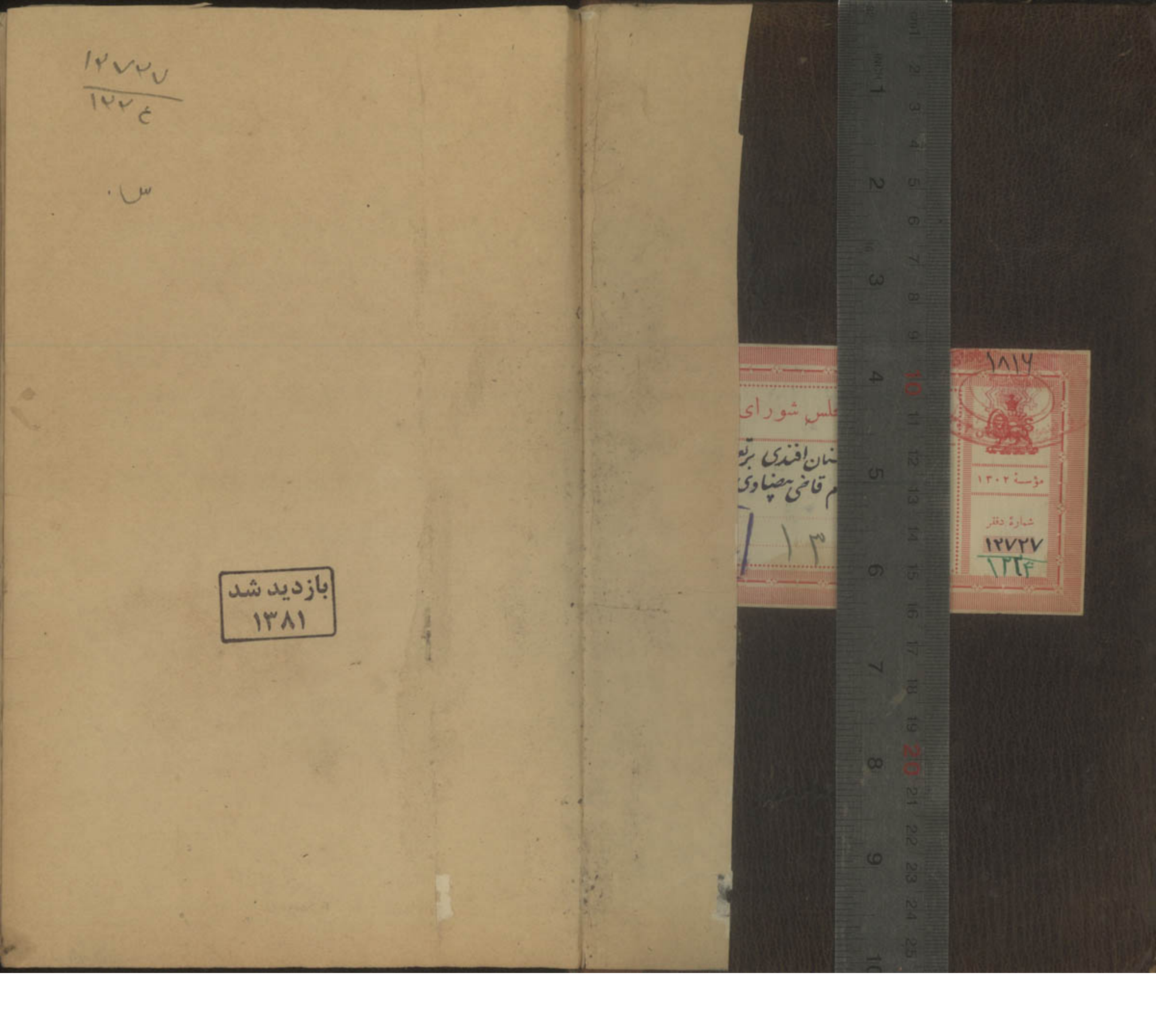
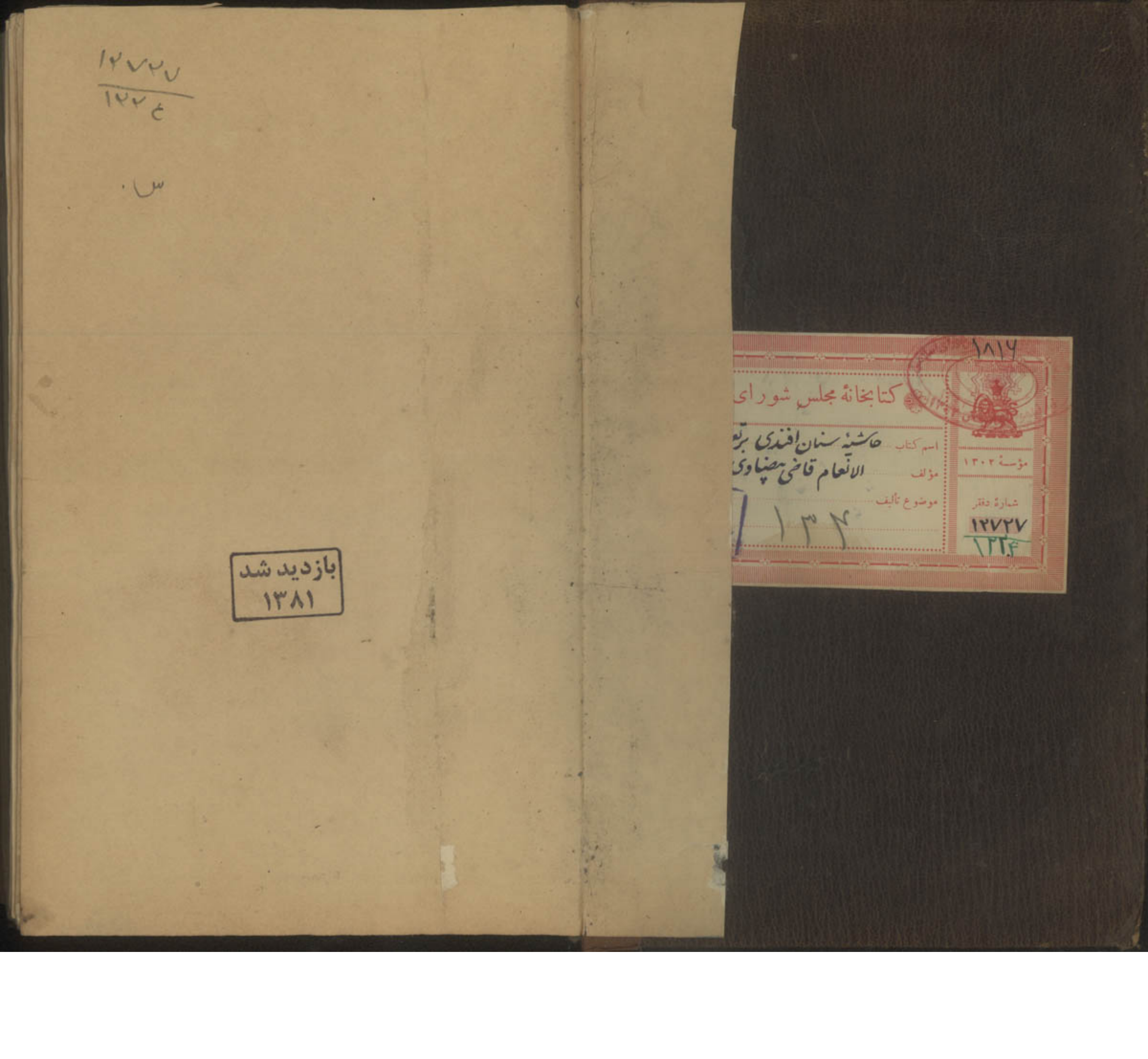
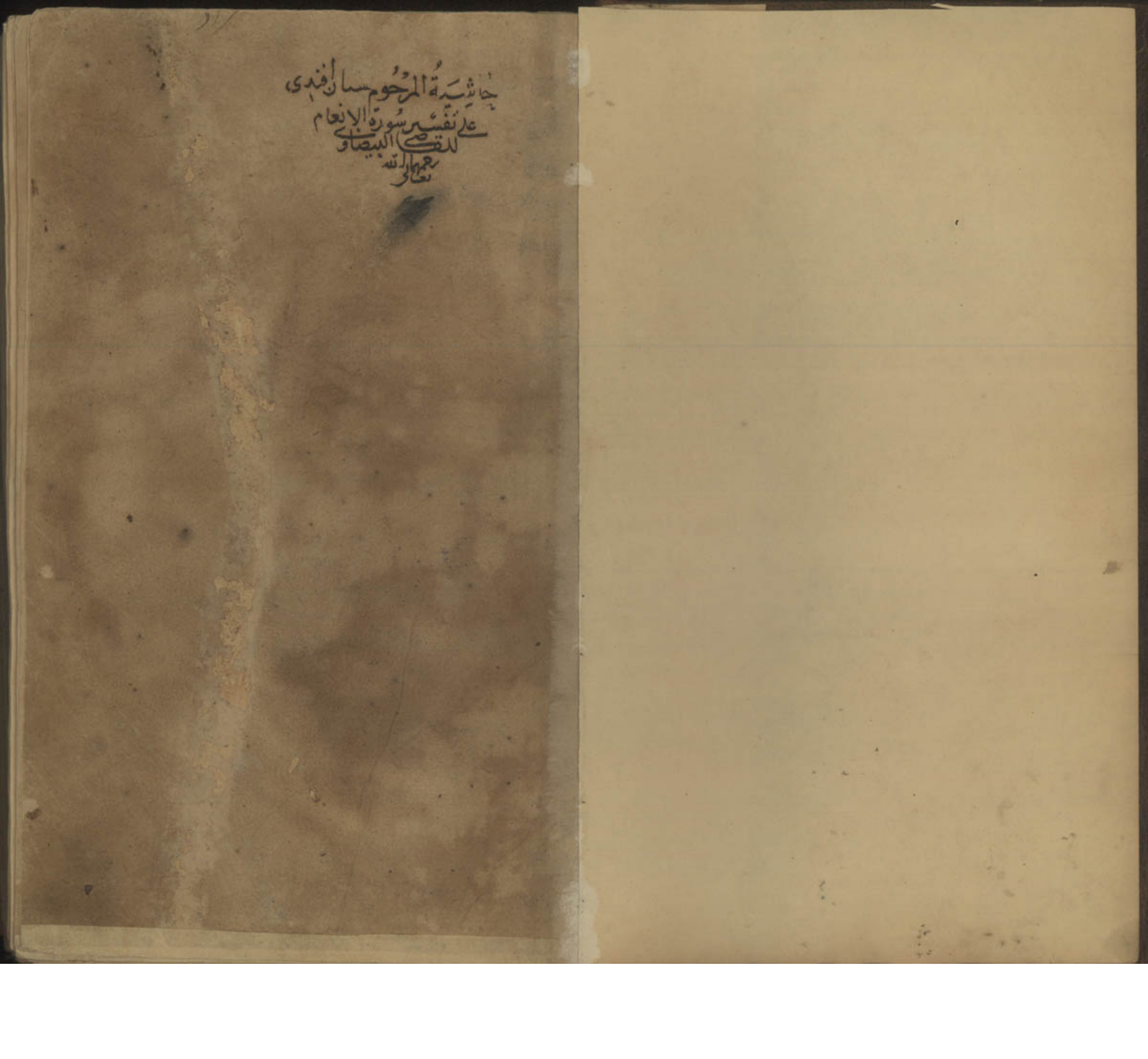



۱۲۷۲۷
۱۲۲ خ
س.
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای
اسم کتاب حاشیه سنان افندی بر تفسیر
الانعام قاضی بیضاوی
مؤلف
موضوع تألیف
۱۳۴
۱۸۱۶
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۲۷۲۷
۱۳۲۴


بازدید شد
۱۳۸۱



۱۲۷۲۷
بازدید شد
۱۳۸۱
۱۸۱۶
کتابخانهٔ مجلس شورای
اسم کتاب حاشیهٔ سنان افندی بر
مؤلف الانعام قاضی بیضاوی
موضوع تألیف
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۲۷۲۷



حاشية المرحوم سنان افندي

على تفسير سورة الانعام

للقاضي البيضاوي

رحمهما الله

تعالى







قوله اخبر بانه حقيق بالحمد الى اخره • اشار بجعله مقابلا للاستحقاق
الفعلي المستدعي للاستحقاق الوصفي الى انه اخبار بالاستحقاق الذاتي
يعني انه سبحانه اخبر اولا بانه حقيق بالحمد باعتبار ذاته المقدس من غير اعتبار
صفاته ولو وجوب الوجود فمعنى الاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق
الوجوب سائر الصفات ولا الاستحقاق باعتبار جميع الصفات
لان كلا منهما استحقاق باعتبار الصفات لا باعتبار الذات
في حده كما لا يخفى ثم ان كونه محمودا له وبه وعليه وهو الذات معتبرا
وجه وعدم امكان ذلك فيما سواه تعالى وكفاية التغاير الاعتباري
في ذلك مع دفع الاعتراضات الموردة عليه حققناه في فاتحة
فاتحة الكتاب فسبحانه من محمود في مرتبته الذاتية • المستغنية المستعلية
ان الله هو الغني الحميد • انه حميد مجيد • ليس في الوجود شيء غيره
واليه يرجع الامر كله • ولاستجماع الذات لجميع الصفات حيث انه
يجمع لها بخلاف الصفات لم يات بالوصف كالواجب والعالم والقادر
لانه لو اتى ببعض الاوصاف لاوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف
دون وصف وان اتى بجميعها يوهم اختصاصه بالصفات دون
الذات وقوله حقيق في الاستحقاق الذاتي والمستحق في الاستحقاق

الفعلي يشعر بنكتة لطيفة وهي ان صيغة الاستفعال في الاصل
للطلب وكان في مراتب الصفات والافعال طلب ظهور
المحمودية واراءته بخلاف مرتبة الذات وايضا محل الطلب عند
عدم الكمال فمرتبة الصفات والافعال محل المحمودية وظهور غاية الظهور
بخلاف مرتبة الذات ولذا قال عنه في الاستحقاق الفعلي
كما اشار اليه بقوله على هذه فان الاخبار عنه لتقرره في الاذهان •
وظهوره بحيث فلا يحتاج الى البيان • لا يتجاوز في الافادة عن حد
التنبيه بخلاف الاستحقاق الذاتي فلذلك اختار فيه الاخبار
ثم ان كونه حقيقا بالحمد تفيده اللام الجارة فانه من المعاني المستعملة
هي فيها صرح به النحاة ويجوز ان يكون للاختصاص الذي هو من معانيها
بالاتفاق وتفيد معنى الاستحقاق بناء على ان الاختصاص ههنا
لا يمكن ان يكون بحسب التحقق اذ وقع الحمد على السنة المشركين
لغيره تعالى ولا يتصور باي وجه كان الا بالاستحقاق وهو ظاهر واما ما
يقال من ان الحكم بان جميع المحامد له يستلزم كونه حقيقا به فللمناقشة
فيه مجال ثم نبه على استحقاقه له باعتبار الانعام ببعض نعمه الجسام
كما هو الظاهر تنبيها على تحقق الاستحقاقين حمد او لم يحمد وفيه ارشاد
للعباد الى المثابرة على الشكر والعبادة على الدوام • والقيام بمواجب
الطاعات في الليالي والايام • ويمكن ان يراد بالسموات
والارض والظلمات والنور جميع المخلوقات من الجواهر والاعراض
فيكون اشارة الى الاستحقاق على صفاته الذاتية والفعلية على قياس
ما اشير اليه بقوله تعالى الحمد لله على ما ذكره المص في الفاتحة هذا وانما



جعل الجملة اخبارية ليكون حجة لان من الظاهر ان الانشاء
لا يمكن ان يكون حجة الا بملاحظة الاخبار فالحجة هي الاخبار فلو كان
قال ليكون حجة ولم يقل ليظهر كونها حجة هذا هو الوجه واما كونها اصلا
فمعارض بكونها علما في الانشاء الا يرى انه لا يمكن انشاء الحمد
الا بصيغة الاخبار * فكم من اصل ثابت في الارض مستور
وفرعه في السماء ظاهر مشهور * وما قيل ليصح عطف قوله ثم الذين
كفروا الاية عليها ففيه انه يجوز عطفها على خلق السموات على ما صرح
به فيصح المعنى وايضا لمن جعلها انشاء ان يجوز جعل المعطوف
للانشاء الاستبعاد والتعجب كما يجي فيصح العطف عليها قال
بعضهم حمل الكلام على ظاهره اعني الاخبار مع احتماله الانشاء بان
يكون المراد به ثناء اثنى الله تعالى به على نفسه كما قال الامام لان
الاخبار ادل على الاستحقاق من انشاء فرد منه واعترض عليه
بان كون المقصود ثناء من الله تعالى على نفسه لا يوجب كون الجملة
انشائية البتة كما توهم وانت خبير ان هذا الاعتراض
في غاية السقوط لان الايجاب الذي عليه مدار الاعتراض ليس
بصريح كلام ذلك البعض ولا يلزمه ولا توهمه احد ثم انه يجعل هذه الجملة
بناء على ما اقتضاه المقام رد على من جعل التقدير قولوا الحمد لله وعلى
من جعل المعنى احمد والله وقيل في بيان وجه الرد اذ لا ضرورة تدعو
الى التقدير الا في الفاتحة لمكان اياك نعبد على انها مستغنية
عنها ايضا بكون امثاله مقولة على السنة العباد وتعليما منه
اياهم كيف يحمدونه وبهذا ظهر وجه عدم كون المعنى على الامر

ولا يذهب عليك ان قوله اذ لا ضرورة تدعو الى التقدير يشعر
بانه لولا التقدير لتساوى الامران مع ان كونه حجة بناء على ان
الحال ابطل ايرادا والانشائيات برمتها سواء قدرت او ذكرت
وايضا لا يخفى ان غرضهم بيان محتملات الكلام * بوجه يناسب ما هو المرام
فاذا اريد الحمد من جانب الانام * فخفوتها في مقابلة النعم الجسام *
محتملات الكلام * اما قولوا او احمدوا او كونه مقولا على السنة
العباد وهذه من التقديرات الشايعة * والتوجيهات الذايعة
بين القوم التي لا يتحملون في امثالها فلا ضير فيه اذا لم يأب
عنه المقام * واما ياباه فيما نحن فيه لان مقتضاه منا الاحتجاج
على عبدة الاصنام * فلا يناسب الانشاء اصلا كما ترى فلا ضرورة
تدعو الى طلب الضرورة عليهم فالحجة عليهم ما قلت واشار الله اليها
فلا ضرورة تدعو الى الخروج عن المذكور * كما زعم القائل المزبور * وقال
ذلك القائل ايضا وايضا قضية العطف تاباه وفيه ما مر من حديث
جواز العطف على الوجهين قوله وفيه ايضا هذا التنبيه لعيده الحمد
اذ هو في امثال هذا المقام * للترصيف لما قبله من الكلام * فيدل
على ان ذلك الوصف هو المحمود عليه فدل بذكر الاجسام الجسام
على جميع الاعيان العظام * وبذكر الاعراض العظام * على كافة
العوارض للاجسام * واعتبر كونها نعما دون مجرد كونها من صفات
الكمال والافعال مع ان العموم ادخل في الاستحقاق للحمد
والزام المشرك على ما لا يخفى وعدم وجوب كون المحمود عليه نعمة
ليكون الحجة اقرب الى فهمهم الكليل * بذكر خلقة الجليل * عندهم

ولذلك ترى اكثر الاحتجاجات في القرآن العظيم بل في سائر الكتب
الالهية من هذا القبيل على ما نطق به التنزيل ثم اعلم انه لما
اشتهر بينهم ان الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري او مطلقا وكل ما
يشعر بالتعظيم حمد وتقرر ان لام الحمد للجنس والمعنى تخصيص الجنس
وتحقق ان التغاير الاعتباري كاف في الحكم على شيء باوصاف
متغايرة ظهر وتبين ان قوله الحمد لله حمد في نفسه بحكم المقدمة الاولى
سواء كان المحمود عليه هو الصفة المذكورة كما هو الظاهر او الذات
الجميل بحكم المقدمة الثالثة او جميع الصفات الجميلة على ما هو المذكور
عند الناس وان فيه اشارة الى محامد لا تحصى في الازمنة فاقدة الاحصاء
بحكم المقدمة الثانية سواء كان المحمود عليه المذكور او غيره كما هو الظاهر
وان قوله خلق السموات الخ حمد آخر في نفسه بل كل من هذه الاربعة
الاوصاف حمد على حدة بحكم المقدمة الاولى ومحمود به وعليه بحكم المقدمة
الثالثة وكونه محمودا عليه للاول لا ينافي ذلك فتامل قوله
ليكون حجة على الذين بربهم يعدلون في الآية الكريمة تصريح
بما يشتمل على اختصاص الاستحقاق الذاتي والوصفي والفعلي
لمحامد جميعه تعالى فالاولى ان يقول اخبر باختصاص استحقاقه
بالحمد لكن اكتفى بما دل عليه من تعريف المسند في قوله وتنبيه على انه
المستحق له وانما لم يعكس لظهور الاختصاص في الاستحقاق الذاتي
اذ لا كمال بالذات الا للذات المقدس تعالى وانما لم يقل
على الذين يعدلون ليعم الاحتمالين اللذين ذكرهما بعد من
تعلق الباء بيعدلون من العدل او بكفروا ويعدلون من العدو ل

او العدل اما لقوله تعالى في اواخر السورة حين نهى نبيه عم عن
اتباع اهواء هذه الطائفة ولا تتبع اهواء الذين كذبوا
باياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون
او لان نظر الاحتجاج انما هو على تشريكهم مخالفهم وربهم لتقطيع
شانهم وتحقيق الاستبعاد فلننص عليه اي بين مقطع النظر عن
متعلق الباء وتعلقها ولذلك التقطيع ايضا لم يقل على الذين
كفروا مع ان معنى العدل والعدول ههنا متلازمان فالمال واحد
بحيث لا يضر بالمقصود ولا في المقصود ذينك الاحتمالين
وبالجملة هو تقرير لمقصود الكلام على مقتضى المقام لا تغيير النظم
الشريف بالتمام وذلك ظاهر لمن اجاد النظر من ذوي الافهام
واما ما قيل عين تعلق الباء بيعدلون وكونه من العدل لاقتضاء
سياق كلامه انه المستحق بتعريف المسند الدال على التخصيص
فليس بذلك قوله ومن مثلهن اقتبس من الكتاب الجليل
ليجمع الحكم مع الدليل وهو قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات و
من الارض مثلهن وفسره جمهور المفسرين والمهم منهم بالعدد
والطبقات وليس في القرآن آية تدل على ان الارض سبع
الا هذه الآية وكفى بها دليلا في الكواشي ما بين كل سماء مسيرة
خمسمائة عام وكذلك غلظ كل سماء والارضون مثل السموات
ابن عباس رضه في كل ارض آدم كآدمكم ونوح كنوحكم وابراهيم
كابراهيمكم وعيسى كعيسى قال معناه ان في كل ارض خلقا لله تعالى
لهم سادة تقومون عليهم مقام آدم ونوح وابراهيم وعيسى

فيها وجاء ايضا في الاحاديث النبوية ان النبي عم قال هل
تدرون ما هذه قالوا هذه ارض قال هل تدرون ما تحتها قالوا
الله ورسوله اعلم قال ارض اخرى وما بينهما مسيرة خمسمائة
عام اخرجه الترمذي وابن مردويه وابن الشيخ عن ابي هريرة
رضه وقيل المراد سبع اقاليم على حسب سبع سموات وسبعة كواكب
فيها وهي السيارة فان لكل واحد من هذه الكواكب خواص
يظهر آثار تلك الخواص في كل اقليم فيصير سبعة بهذا الاعتبار
قوله لان طبقاتها مختلفة بالذات قال في سورة البقرة
لانها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة وقال في
سورة الانبياء في تفسير قوله تع كانتا رتقا اي كانتا شيئا واحدا
وحقيقة متحدة ففتقناهما بالتنويع والتمييز فظهر ان مراده بالاختلاف
الذاتي ههنا هو الاختلاف النوعي المسمى بالاختلاف
بالحقيقة يؤيده ما روي ان السماء الاولى من زمرد خضراء وفي
رواية من زبرجد والثانية من فضة بيضاء وفي رواية
من ياقوت حمراء وفي اخرى من الرخام الابيض والثالثة
من ياقوتة حمراء وفي رواية صفراء وفي اخرى من الحديد والرابعة
من درة بيضاء وفي رواية من فضة بيضاء وفي اخرى
من النحاس الصفراء والخامسة من ذهبية حمراء وفي رواية
من فضة بيضاء والسادسة من ياقوتة صفراء وفي
رواية من درة بيضاء وفي اخرى من ذهب احمر والسابعة
من نور ازمر يتلالأ وفي رواية من ياقوت احمر وروي لكل

واحد منها اسم وسكان واما حمله على التفاصل بالذات بان
لا يلتفت الى ان الارض سبع طبقات كما ذعمه بعض المحشين
فبعيد جدا لان المص بنى كلامه على وفق ما دل عليه الحديث الذي
ذكرناه من قبل ففسر مثلهن بهذا التفسير ولم يلتفت الى
غيره ولهذا قال ههنا لان طبقاتها مختلفة ولم يقل لانها طبقات
فان قلت كيف يقول المص باختلاف الحقيقة مع انه من الاشاعرة
القائلين بتركب الجسم من الجواهر الفردة المتماثلة في الحقيقة قلت
المفهوم من كلام المص في سورة الاعراف والانبياء ان الاجسام
في الاصل متحدة بالحقيقة وشيء واحد ثم ان احسن الخالقين
قسمه ونوعه بقدرته المطلقة فصارت بعده مختلفة بالحقيقة فلا ينافي
في اختلاف الحقيقة بهذا المعنى تماثل الجواهر في حدود ذواتها
فالجواهر الفردة متماثلة والاجسام المركبة منها المتخالفة بالحقيقة متجانسة
لا متماثلة بل انواع متخالفة بتنويع الله تع اياها واما كيفية تنويعها
سواء كان بفيض صور نوعية كما قال المص في سورة الاعراف
ثم قسمها بصور نوعية متضادة الآثار والافعال او بغير ذلك
فهي ليست من مبالغ علومنا اذ لا اطلاع على الحقايق قال الله تع
عن من قائل ما اشهدتهم خلق السموت والارض ولا خلق
انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا هل تدرون كيف جعل النار
بردا وكيف جعل العصا حية وكيف جعل الضرب بالعصا سببا
لانبجاس اثنتي عشرة عينا وكيف سبح الحصى وغير ذلك
مما لا يعد ولا يحصى وهل تدرون نفوسكم وما اوتيتم من العلم الا

دليل مذهب الاشاعرة هو ان الاجسام قالوا لان اكثر [illegible]
الواقع الجواهر متجانسة ولهذا يتقولون [illegible]
ايضا السنة [illegible] والتراب والنار [illegible]
فلا [illegible] الصورة [illegible] الجواهر الفردة
كل جسم [illegible] قائل
والعفو الصورى قائل

قليلا • فلا علينا معاشر اهل السنة • الا اتباع الكتاب
والسنة • جاء في الحديث المشهور اول ما خلق الله جوهرة فنظر
اليها بنظر الهيبة فذابت وارتعدت من خوف ربها فصارت
ماء ثم نظر اليها بنظر الرحمة فجمد نصفها فخلق منه العرش ثم
تلاطم الماء اذ فصعدت ادخنة وارتفع بعضها متراكما على بعض
فكان لها زبد فخلق منها السموات والارض ثم بعد ذلك
مد الزبد على وجه الماء ودحاه فصار ارضا بقدرته ثم نظر اليها
بعين الرحمة فجمدت وفيه روايات اخ • فاكتفينا بهذا القدر
وبالجملة الاحاديث متفقة في ان اصل العالم شيء واحد
وان اختلفت الروايات في كيفية التكثر لا يقال القول بالصور
النوعية كما ذكره المص في تفسير سورة الاعراف ينافي القول
بتركب الجسم من الجواهر الفردة لانا نقول الصور النوعية التي ذكرها
المص لا يلزم ان تكون صور الفلاسفة بل هو يخالف مذهبه فيجوز
ان تكون تلك الصور نفس الاجسام والمعنى ثم قسمها بان
جعلها انواعا وصورا نوعية بقدرته لا بشيء غير القدرة كما
قال في الحديث فصار ارضا بقدرته ويجوز ان يكون اعراضا
وفصولا مخصصة للاجسام فان قلت كيف يكون العرض جزءا
من الجسم والعرض متجدد عندهم يعني الاشاعرة فيلزم منه تجدد
الكل كما لا يخفى قلت لا يلزم من تجدد العرض من حيث هو عرض تجدده
اذا كان جزءا من الجسم لجواز كون بقائه مشروطا بانضمام الجوهر
كما ذكره الآمدي في تركب الجسم من الاعراض كما هو مذهب النظام

والنجار ومن حذا حذوهما حين قالوا عليهم انضمام غير المتحيز الى غير
المتحيز لا يفيد التحيز والحال ان الجسم متحيز فكيف يصح تركبه منها من
انه يجوز كون تحيز العرض مشروطا بالانضمام ذكره شارح المواقف
وارتضاه وما نحن فيه اقوى منه واولى لانه انضمام غير الباقي
الى الباقي فحسبك هذا فلا تلتفت الى ما قيل المصنف خالف
كثيرا من الاشاعرة بل المتكلمين جميعا في كتابه هذا فلم يقل بتجدد
الاعراض او تماثل الجواهر لعدم تمام دليلهما ولا تحيص المص
الا بهذا فان هذا الكلام • لم يتضح منه المرام قوله متفاوتة
الاثار والحركات • يجوز ان يكون من تتمة قوله مختلفة بالحقيقة
قائما مقام الدليل عليه على اصل الفلسفي والطبيعي من تشابه اثر
الفاعل الواحد وهذا القدر كاف في تمام الدليل ولا حاجة الى ذكر
ما قالوا من انه اشارة الى ما قيل ان السماء جارية مجرى الفاعل
والارض مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر
وهو مخل بمصالح العالم واذا تعددت اختلفت الاتصالات
الكوكبية فحصل بها الفصول الاربعة وساير الاحوال المختلفة فينتظم
مصالح العالم واما الارض فهي قابلة والقابل الواحد كاف في القبول
على ان قولهم والارض مجرى القابل وقولهم وهو مخل بمصالح
العالم الى آخره حشو زايد لا طائل تحته ولا مناسبة له لما نحن فيه ويجوز
ان يكون اشارة الى وجه آخر لجمع السموات يعني انما جمعها
باعتبار تفاوت الاثار والحركات بخلاف الارض او يقال
يعني ان تفاوت الاثار والحركات لما دعاهم وساقهم الى الجزم

بتعدد السموات بخلاف الارض سبق الكلام على سلمهم دجو
وماسم يهتدون اليه بعقولهم بنا على كفاية في اصل المقصود
ممن حمل كلام المص مطلقا على هذا الوجه وقال حاصله ان اختلاف
الآثار والحركات دل على تعدد السماء دلالة عقلية والارض و
ان كانت متعددة لكن لا دليل عليه من جهة العقل فلذلك
جمعها دون الارض فلم يحسن في تحرير الكلام قوله وقدمها
لشرفها وعلو مكانها وتقدم وجودها • الشرف العلو يستعمل
في المكان والمعالي والاعيان وعلو المكان والرتبة اخص منه
والشرف الاعم ثابت للافلاك من كونها مقر الملائكة المقربين
ولا يعصى عليها اصلا ومصاعد ارواح النبيين والصديقين و
الشهداء والصالحين وقبلة للدعاء يرفع اليها الايدي وكونها
في جهة العرش والجنة واما كونها محلا للجنة فقد ثبت خلافه
بقوله ع عرضها السموات والارض وعن ابن عباس رضه
كسبع سموات وسبع ارضين لو وصل بعضها ببعض وقولهم
اللوح من حملتها مردود نظام لكن كفى لها كونها في جهة الجنة واللوح
وقريبا منهما وكونها لطيفة مخلوقة من لطف وكونها كبيرة نورانية
وفطاهر الانوار وكون الارض منازل الانبياء ليس
لكونها مكانهم اللائق بعلو شانهم لوقوع العصيان والكفران عليها
بل لمصلحة تبليغ التوحيد وارشاد العبيد • انما هذه الحيوة الدنيا
متاع وان الاخرة هي دار القرار ومن قال بل لغرض ضرورة
التبليغ فما ادرى ما غرضه فقد خالف مذهب اهل السنة • باسناد

الوهن الى الله تعالى عن تلك السيئة • لكن بقي الكلام في كونهم
مدفونين فيها ولم يرفعوا الى السماء بعد حصول مصلحة التبليغ كما رفع
ادريس وعيسى عم وهذا شرف لها فنقول لنا لوقوع العصيان
والكفران عليها اشرنا الى جوابه يعني نعم انه الشرف • لكن
يعارضه الشرف • وقد قيل انه ليس لشرفها بل لاجل الامة على
ان بعض الشرف • لا يمنع التاخر عن الاشراف • وحديث
المفاخرة الواقعة بينهما مشهور وهو يدل على ان للارض شرفا
ايضا حيث خلق منها آدم ومثله خصوصا فخر العالم • والكلام ههنا
هذا تتمة يقتضي تفصيلها مقاما غير مقامنا هذا وبعضهم جعل
كونها بمنزلة الفاعل من القابل للارض كما هو الظاهر وجها آخر
للتقديم وظن انه غير ما ذكره المص وليس كذلك بل هو من
وجوه الشرف ايضا او داخل في تقدم وجودها فافهم
ومنهم من فسر المكان بالمرتبة ثم علل بكونها من الارض بمنزلة
الفاعل من القابل وفيه انه ح يدخل في الشرف المطلق
كما يدخل اذا حمل على المكان الحقيقي فلا حاجة الى العدول عن الحقيقة
على انه اذا حمل على الحقيقة واخرج من الشرف بان يراد بالشرف
ما يكون بحسب الاوصاف المكان الحقيقي خارج عنها لكان له وجه
لتغاير العين والمعنى ظاهرا واما قيل عليه من انه لم يصب في المتعلق
لكونها اعادة واخطاء في التعليل لكونه وجها للتقديم لا لعلو المرتبة
فهو خطاء لا تخطئة لانه تخصيص بعد التعميم كما عرفت لا اعادة وفرق
بينهما وكونه وجها للتقديم لا ينافي جعله وجها لعلو المرتبة اذ علو مرتبة

الفاعل • من مرتبة القابل • لا يخفى على العارف والجاهل • هذا
ويحتمل ان يكون علو المكان جهة للشرف فيكون عطفا في مقام
التعليل والذين يجعلون جهة الشرف شيا في ذات السماء
ويجعلونها مدار الامور المذكورة فيقذفون بالغيب من مكان
بعيد اذ المخصص عندنا الله لا غير وان الفضل بيد الله
يؤتيه من يشاء او لم يروا الى جواب الرسل ان نحن الا
بشر مثلكم ولكن الله يمن من يشاء من عباده • فهذا بناء
الكلام على بناء الاوهام • قوله وعلو مكانها اى كون حيزها عاليا
او كونها في جهة العلو بخلاف الارض • قوله وتقدم وجودها
اختاره لموافقة قتادة والسدي متمسكين بقوله والارض بعد
ذلك دحيها وحمل كلمة ثم في قوله هو الذي خلق لكم ما في
الارض جميعا ثم استوى الى السماء وانما جاء على التراخي الرتبي
وهو يوافق ما ذكر في كشف الاسرار من ان السماء خلقت
قبل الارض كما جاء في التورية وشهد به القران العظيم فاما
التورية فان اول آية فيها ما هذا مقلوبه عربيا وهو براشية
برا الالـه السموات والارض فقدم السماء في الذكر عند وقت
اول الخلق كما قدمها في الذكر عند قوله فقال لها وللارض وذلك
في الكتابين عبارة عن اول الكون ثم قال في ثاني آية من
التورية والارض كانت غامرة مستبحرة وظلام على وجه الغمر وريا
الله تهب على وجه الماء ثم ذكر في الثالثة وقال الله يكون نور فكان
نور ورأى الله النور جيدا فافرز الله بين النور والظلمة وسمى

الله النور نهارا والظلمة ليلا وكان غروب وكان بكور يوما واحدا
ثم ذكر بعد هذه الآية ان الله خلق السماء اولا في وسط الماء فقال
فيها وقال الله يكون رقيع بوسط الماء ويكون فاصلا بين ماء وماء
اى بين ماء واسفل ماء وفسروا الرقيع بالجلد كما يكون الجليد
من الماء ثم قال بعد هذه الآية وصنع الله الرقيع فافرز بين الماء
من تحت الرقيع والماء الذى من فوق الرقيع وكان ذلك ثم
قال بعده وسمى الله الرقيع سماء وكان غروب وكان بكور يوما
ثانيا ثم ذكر بعد هذه الآية خلق الارض اعنى بعد اليومين الاولين
فقال وقال الله يجتمع الماء من تحت السماء الى مكان واحد ويظهر
اليبسة وكان ذلك وسمى الله اليبسة ارضا ومجمع الماء سماه بحرا
ورأى الله ذلك جيدا وقال الله تخرج الارض عشبا وشجرا
مثمرا من كل صنف وكان ذلك وكان غروب وكان
بكور يوما ثالثا فهذا نصها نقلته بلفظه متتابعا وما في حم السجدة يستلزم
ايضا تقدم خلق السماء لكن بيانه ههنا يؤدي الى الاطناب • كتبناه
هنالك • فليطلب منه ذلك • وقد يجعل ثم لترتيب الاخبار
على وجه تعديد النعم وروى عن ابن عباس ومجاهد العكس متمسكين
بثم واجيب عما في النازعات بتقدم جرم الارض على خلق
السماء وتأخر دحوها ورده المص بدلالة الآية على تأخر خلق السماء عما
في الارض جميعا المتأخر عن دحوها وكون خلق بمعنى قدر لا يدفع
الاشكال بما في حم السجدة فتدبر وانظر الى ما ذكره المص فيها والام
بعد ذلك كما في ثم لا يقال كونها لترتيب الاخبار يدفعه كونها ظرفا

الدحو فكيف يكون قبل ثم لانا نقول يتعلق سوى بمقدر مثل اقول
بعد ذلك وقد يأول باستيناف دحها والارض منصوب بمضمر
مدلول من قوله أانتم اشد خلقا مثل تعرفوا الارض وتدبروا امرها
والاشارة بذلك الى تدبر امر السماء وتذكرها لا الى خلقها لكنه
خلاف الظ كما ذكره المص في سورة البقرة فهذه اختلافات اجتهادية
فلا عتب عليهم وقد عرفت الحق فيه • وبهذا تبين قصور ما قيل في
تعليل قول المص وتقدم وجودها لان المراد بالارض هذه المشاهدة
المدحوة التي اخرج ماءها ومرعيها • ومنهم من خطاء المص في قوله
وتقدم وجودها بانه على خلاف ما ورد في الاخبار الصحيحة على ما مر
بيانه في تفسير سورة البقرة وهو قد افتدى على اثر المص هناك
فتدبر قوله ان الخلق فيه معنى التقدير واما قوله تعالى وخلق
كل شيء فقدره تقديرا فقد ذكر المص دفع الاشكال به في اول
سورة الفرقان فلينظر ثمه قوله والجعل فيه معنى التضمين فانه
عند من تدرب في لغة العرب يقتضي نسبة بين شيئين البتة
سواء كانت حصول شيء من شيء او معه او فيه او له او
صيرورة شيء شيا او انتقالا منه او اليه واذا كانت صيرورة شيء
شيا يستقيم التعدية الى مفعولين صريحين وجعلنا نومكم سباتا
اجعل الآلهة الها واحدا وفي غيرها لا يستقيم ذلك ففي بعض المواضع
يذكران معا احدهما صريحا والآخر غير صريح ان يجعلوه في غيابة الجب
لا تجعلوا مع الله الها آخر ويجعلون له اندادا وجعل فيها رواسي وجعل
منها زوجها وفي بعضها يذكر الواحد فقط لكن بملاحظة النسبة تشهد

بذلك اطرادا واستحالة في موضع تمكن النسبة فيه كما فيما نحن فيه
والخلق ليس كذلك اي لا يلزمه النسبة هذا اصل وضعهما وقد يستعمل
كل منهما مكان الآخر بمجرد الايجاد من غير اعتبار
شيء معهما وهذا التحقيق ما ذكره الزمخشري واما المص فقال وبين
جعل الذي له مفعول واحد نظرا الى انه المحتاج الى الفرق في هذا المحل
لا لانه خالف الزمخشري كما توهم فان قلت لم احتيج الى الفرق
بين ما يتعدى الى مفعولين وبين ما يتعدى الى مفعول واحد اعني
خلق قلت انما الكلام في معنى الكلمة في اصل وضعها مع قطع النظر
عن متعلقاتها من الفاعل والتعدية وعدمها ووجوهها فروع تلك المرتبة
ومن لم يميز بين ظلمات المراتب • لم يستضئ بانوار المطالب •
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور • لا يقال خلقكم من نفس واحدة
وخلق زوجها اليس فيه معنى التضمين لانا نقول على تقدير كون من
صلة الخلق فهو في معنى الجعل ومن لم يتنبه لذلك جعل في خلق تضمينا
وفرق بينهما بانه في جعل مطرد وفي خلق غير مطرد وقيد قول المص معنى
التضمين بقوله على الاطراد تفصيا من الاشكال • واما الجواب
بان الفارق بينهما اختصاص الخلق بمعنى التقدير دون الجعل والتضمين
مشترك بينهما فبمعزل عن كلام المص فتامل قوله ولذلك عبر
عن احداث النور والظلمة بالجعل لانهما عرضان قائمان بالغير على
ما ترى او يقال ان النور من النار والظلمة من الاجرام المكاثفة
كذا قالوا لكن الامر في انوار الجنان • وعرش الرحمن • وانوار
سبحات السبحان • وانوار الاعيان • مشكل ان يقال انها من النيران

الا ان يقال المراد بهذا النور المشاهد لكل احد لان الكلام فيه
وانما قلنا او يقال لان كون النور من النار لا غير ليس بمسلم
عند المص على ما قيل **قوله** تنبيها على انهما لا يقومان بانفسهما
كما زعمت الثنوية اى هذا الزعم وقع منهم لا ان كلهم زعموا ذلك
لان المجوس منهم ذهبوا الى يزدان واهرمن والزعم للديصانية
والمانوية حيث قالوا فاعل الخير النور وفاعل الشر الظلمة
وهما قايمان بانفسهما ولذلك قال فى شرح المواقف كانهم
ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر
سميع بصير وفى ابكار الافكار معتقدهم ان النور والظلمة جسمان
قديمان حساسان سميعان بصيران ولا يبعد منهم ان يطلقوا
هذه الاسماء على ما نشاهده من الظلمة والنور بل ابعد من ذلك
اقرب منهم فلا حاجة الى توجيه قولهم بما ذكر فى شرح المواقف ولا
الى ما قيل لعلهم بعد ما اثبتوا فاعلا للخير وفاعلا للشر سموهما بالنور
والظلمة على طريق النقل بالمناسبة فمعنى قولهم النور حى عالم ان
فاعل الخير كذلك لانه كما ترى ابهام للمسمى بلا ضرورة بعد ما ثبت
انهم صم بكم عمى فهم لا يعقلون ولذا قال فى شرح المواقف
كانهم ارادوا معنى آخر ولم يثبت لهم الجهل بما ادعوه وما فى الابكار
ظاهر فيما قلنا فافهم ثم قيل عليه لا يخفى ان الرد عليهم يحصل بنفس
كونهما محدثين له تعالى مع قطع النظر عما اعتبر فى مفهوم الجعل قلت وا عجباه
اين وضع الكلام ان الله لم يقل ذلك ردا على مذهبهم بل قال
ردا على قولهم قايمان بانفسهما وبون باين بينهما يعنى بهذا بعضين

قوله جعل على الرد لقولهم هما قديمان بصريح قوله جعل اى احدث
كما افصح عنه قوله عن احداث النور والظلمة وانت خبير بان الحدوث
لا ينفى عن كونهما عرضين وقيل ايضا حصول الشئ عن شئ لا يدل
على عرضيته كما فى وجعل منها زوجها ولا يخفى عليك ان هذا التنبيه
بناء على مجئ جعل بمقابلة خلق وبملاحظة منشاهما وفى الآية الناقضة
فى زعم المعترض ذكر جعل منها مع خلقكم من نفس واحدة وهما بمعنى واحد
لا مقابلة بينهما بدليل قوله فى سورة النساء وخلق منها زوجها وان
حرف التبعيض فى قوله منها دل على ان التضمين هناك بالجزئية
بخلاف ما نحن فيه وبالجملة ان التضمين يحمل معانى كثيرة كما عرفت
وامر التعيين مفوض الى معونة المقام وقرينة الحال • وليس المراد منه
ومن امثاله دلالة قطعية رافعة للاحتمال • **قوله** وجمع الظلمات
الخ • اعلم ان الاصل فى اسم الجنس على ما تقرر فى موضعه ان لا يثنى
ولا يجمع الا لنكتة مثل الاشارة الى ان تحته اجناسا كثيرة ولهذا لم يذكر
وجه افراد النور لكونه على الاصل الذى لا يطلب له النكتة • واما المحشى
فكانه نظر الى جمع الظلمات اولا وافراد النور ثانيا فتفطن اولا على
نكتة الجمع فسال عن سبب عدم مراعاتها فى النور حيث قال فان
قلت لم افرد النور فاجاب عنه بقوله قلت للقصد الى الجنس
كقوله والملك على ارجائها واكتفى فى بيان النكتة للجمع ببيانه فى
الجواب الثانى وهو قوله ولان الظلمات كثيرة لانه ما من جنس
من اجناس الاجرام الا وله ظل وظله هو الظلمة بخلاف النور
فانه من جنس واحد وهو النار والفرق بين الجوابين ان مبنى الثانى

على ان النور واحد ومبنى الاول على اصالة القصد الى الجنس سواء كان واحدا او كثيرا وكثرة الظلمات مشتركة بينهما وهذا الاكتفاء من الايجاز بمرتبة فلا حاجة الى ان يقال في اتمام الجواب لم يقصد الى الجنس في الظلمة ليحسن التقابل بل هو وجه آخر للجمع والافراد • فتأمل والله ولى الرشاد • ثم انه وجد في بعض النسخ وافرد النور للقصد الى الجنس كما ذكره الزمخشرى فاستغنى عن نكتة الترك لكن الاولى انسب لدأب المصنف كما ان هذه انسب لدأب الزمخشرى قوله والاجرام الحاملة لها الخ عطف تفسير للاسباب على نمط التنوير بزيادة كثرتها لظهور زيادة كثرة تلك الاجرام فينتظم الجواب على كلا القولين في اصل النور من انه من النار او من غيرها وقد سبق ان كونه من النار لا غير ليس بمسلم عند المصنف تحقيقا ان في كثرة اسباب الظلمة زيادة على كثرة اسباب النور فكان القصد الى الكثرة في الظلمات مناسبا للمقام بخلاف النور اذ كثرته ان كانت ليست بمعتد بها وسبب كثرة اسبابها هو ان ظل كل جسم كثيف ظلمة واما النور فله سبب واحد هو النار والكواكب اجرام نورية نارية والشهب منفصلة من نار الكواكب كما ذكره الزمخشرى او الشهب منفصلة من كرة النار على ما ذكره الحكماء او اسباب معدودة من النار والكواكب على ما قيل • وغيرهما ايضا في بعض الاقاويل • وبالجملة اسباب النور على تقدير تعددها اقل قليل • بالنسبة الى اسباب الظلمة قوله اولان المراد بالظلمة الضلال • يشير بكلمة او وبتأخيره الى ان الوجه الاول

الخ وقوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون من حيث ان قوله وهو الله في السموات وفي الارض يحكي قوله ههنا خلق السموات والارض وقوله يعلم سركم وجهركم الآية يعني من خير او شر على ما فصله المصنف فيما بعد يحكي قوله وجعل الظلمات والنور الضلال والهدى ينبئ عن متانة لهذا الوجه فتأمل قوله والهدى واحد لان المراد بالهدى اما الايمان واما الدين وعلى كلا التقديرين فهو واحد اما الاول فظ واما الثاني فلان الدين مجموع الاحكام الشرعية والمجموع واحد وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله • ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا • واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا • والى غير ذلك من الآيات الدالة عليه قوله والضلال متعدد • اما على التقدير الاول فلكثرة الاعتقادات الزائغة خلاف الايمان الواحد وهو ظ واما على التقدير الثاني فلانتفاء المجموع بانتفاء احد الاجزاء فيتعدد في الانتفاء يتعدد الضلال قوله لتقدم الاعدام على الملكات ان اريد بالعدم والوجود الاعم من العدم والملكة المصطلح عليه عند اهل المعقول فالامر ظ لان عدم المخلوق متقدم على وجوده وليس يلزم من كون الظلمة مقابلا للنور تقابل العدم والملكة بالمعنى المشهور المصطلح عليه ان يعتبر هذا المعنى في وجه التقديم بل يكفي فيه اعتبار تقدم جنس العدم لا يقال كون العدم جنسا للعدم المضاف غير مسلم لجواز كونه عرضا عاما لانا نقول المراد من الجنس ههنا

يصدق على شيء وغيره وحسبنا ذلك وان اريد المصطلح عليه يريد
تقدم جنس الاعدام ايضا اذ ما تقدم جنسه يستحق التقديم بلا شبهة
ويدل عليه تعريف الجمع بلام الجنس اذ لا قرينة للاستغراق بل القرينة
العقلية على خلافه فاضمحل معنى الجمعية او يقدر المضاف ولا تعسف
فيه لظهور المراد ومن لم يتنبه لذلك اعترض عليه بان الجزئية غير
مفيدة والكلية ممنوعة لتاخر الاعدام الطارية عنها واسهب المقال
بالجواب والسؤال • ثم ترك ما ذكره المص وقال • فالصواب
ان يقال • وجه تقدم الظلمات على النور حسن التقابل مع قوله
خلق السموات والارض وهذا ما ذكره البعض وما ذكره المص
وكونها متقدمة في الخلقة على النور على ما ورد في الاخبار الالهية
ان الله تع خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره يعني بخلق
النيرات وجه حسن آخر للتقديم يعرفه من عرف هذا الحديث
الشريف ولا يشكل بان الظلمة تقتضي موضوعا قابلا للنور ولا
قابل له قبل خلق النيرات لان الخلق كله قبل خلق النيرات
بل ذوات النيرات ايضا موضوع خلقت مع الظلمة محلا لها
قابلا للنور قبل رش النور ثم بعد الرش كان بعضه نيرا وبعضه
مستنيرا اذ لا دليل على امتناعه ولا اشكال فيه اصلا خصوصا
لفظة في في قوله ان الله خلق الخلق في ظلمة للملابسة
لا غير لان الظلمة ليست بمكان لما فيها حتى يلزم تقدمها عليه
وهذا موافق لما نقلناه فيما سبق من نصوص التورية تمني بخلق النيرات
و بجعلها نيرات هذا ومن نطق عن الهوى حصر الموضوع في الهواء

فلا تقع اتمواهم ـ سم عما جاءك من الحق • ولا منافاة بين هذا
الحديث وبين ما روي من انه خلق العالم في العماء اذ لا يلزم من
كون الكل في العماء عدم كون غير الظلمة فيها كما لا يخفى قوله
ولم يعلم ان عدم الملكة ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل
يعني انما يلزم كونها عرضا ان لو كان مخلوقا مجعولا نفسه موجودا خارجيا
وليس كذلك اذ معنى الجعل كما عرفت اعم من الخلق وايجاد الشيء
نفسه ومن معانيه احداث شيء لشيء او في شيء وسلب شيء
عن شيء وهذه المعاني يمكن تعلقها بالعدم المضاف وانما لا
يمكن بصرف العدم سواء كان العدم المضاف عدم الملكة
الاصطلاحية او غيره كالعمى وعدم السواد عن الجسم الاسود وبالجملة
ان العدم المحدث يجوز ان يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث
على ما ذكره المص في الطوالع ولا يلزم من تعلق الجعل بهذا المعنى ان
يكون الشيء المثبت لشيء ثابتا في نفسه موجودا خارجيا على ما
لا يخفى ومنهم من زعم ان العدم المضاف الى غير الملكة كعدم السواد
مثلا قسم من العدم الصرف • ولا يذهب عليك انه بين البطلان
بحيث لا يحتاج الى البيان • ثم قال بيانا لحال ذلك العدم وليس
له تحقق وثبوت شبيه بالوجود الخارجي وحقيقة بانه اذا انتفى عنه
السواد فان الحاصل انتفاء السواد راسا وتسميته يحصل انتفاؤه
عنه لا بان يكون صفة عدمية حاصلة له كما في الاول وانت خبير بانه
لا شك ان عدم السواد في نفسه بجعل الجاعل وهو عدم مضاف
لا الى الملكة وعدم عن محله ايضا يتعلق به الجعل اذ هو عدم حادث

فان قلت اليس قالوا القابل
للنور هو الهواء لا غير قلت
لا بحث له يعتد به والله على
كل شيء قدير ولو سلم
انه لا قابل له تخصيصه الا الهواء
فقد بين في موضعه ان المراد
بالقبول المعتبر في تقابل العدم
والملكة اعم سواء كان شخصه
او نوعه او جنسه القريب
فيندفع الانحصار بذلك
منه

ولا يتوقف هذا على عدمه فى نفسه لان السواد اذا فرض باقيا لم
يمتنع سلبه عن محله كسلب الثوب عن زيد مثلا وذلك لان
مقتضى الجعل انما هو النسبة بين شيئين سواء كانت ثبوت شئ
لشئ او سلب شئ عن شئ او غيرهما كما عرفت وما ذكره من
التحقق والثبوت ليس بلازم له فلا تفاوت بين الانتفائين
وانما هو بين المنتفيين ولا يلزم منه شئ وليس معنى صحة تعلق الجعل
بالعدم جعله ثابتا فى نفسه حتى يلزم اعتبار هذا الثبوت واما الثبوت
النفس الامرى مطلقا فهو متحقق فى الامور النفس الامرية مطلقا
سواء كان عدم الملكة او غيره غاية ما فى الباب انه لبعض الاعدام
المضافة لوازم هى كونها صفات عدمية مسماة بالاسامى المختلفة
كالعمى والظلمة والجهل والسكون والعرى والصلد وبعضها ليس
كذلك كعدم السواد والبياض مثلا وانما لزم ذلك لبعض خصوصية
عرضت لها ككونها سلبا عن موضوع قابل حيث انها تقتضى
وجود الموضوع لكونها سلبا عدوليا ولذا لا يوصف المعدوم بالعمى
مثلا وظاهر ان هذا لا يصلح لان يكون فارقا بين عدم الملكة وبين سائر
الاعدام المضافة فى جواز تعلق الجعل بها بالمعنى المذكور حتى يوفق
به بينهما فى هذا الفصل وبعد اللتيا والتى بقى ما يرد عليه من ان ما ذكره
من التفصيل الذى سماه تحقيقا يستلزم كون انتفاء السواد مثلا
عن الجسم لا بصنع الصانع تعالى وكذا انتفاء السواد مثلا فى
نفسه اذ هو عدم صرف لا يتعلق به الجعل على ما زعمه سالما عن
المدافعة ولا يخفى فساده فافهم والله اعلم قوله عطف

على قوله الحمد لله ومن جملة انشاء جعل المعطوف لانشاء الاستفهام
او التعجب على ما صرح به قوله ويكون بربهم تنبيها الخ
يريد انه اظهر فى مقام الاضمار لذلك دل عليه قوله اسبابا لتكونهم
وتعيشهم فانه من التربية وهى تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا
وصف به للمبالغة او نعت من ربه ثم سمى به المالك لحفظه ما ملكه
وتربيته ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا نحو رب الدار الا الجمع لا
من اللبس نحو يا رب الارباب كذا قالوا وقول الفقهاء ولا يسمو
الا اذا تعدى الارباب اقوى منه للاستشهاد فى هذا الباب
لان اضافة رب الى الارباب قد استاصل عرق اللبس كما لا
يخفى فهو فى المعنى مقيد فيحتمل بناء الجواز عليه بخلاف قولهم تعدى
الارباب واما قول يوسف عم ءارباب متفرقون فيحتمل
ايضا ان يجرى على زعم المخاطبين فلا يصح شاهدا على ما نحن فيه
قوله او على قوله خلق • فيكون حمدا على كمال جوده وشمول انعامه
على من لا يحمده ويشكره او يقال باعتبار معنى التعظيم المستفاد من ابكار
مضمونه فكانه قيل الحمد لله الذى جل جنابه عن يعدل به شئ فيكون
جلال جنابه محمودا عليه وان لم يكن اختياريا على قول او على التوجيه
المشهور فى سائر صفاته تع على قول وبعبارة اخرى الحمد لله المنعم المستبعد
معه الكفران لا يقال اليس هذا مختصا بالانعام والاول اعم لكمال القدرة
لانا نقول لكمال القدرة يفهم من الانعام بهذه النعم الجسام • ايضا
دل عليه قوله المستبعد معه الكفران • واذا عرفت هذا ظهر وجه صحة
العطف على الصلة المشتملة على المحمود عليه المسوق له الكلام واندفع

ما اورد عليه بان العطف على الصلة ليس بصحيح اذ لا معنى لان
يقال الحمد لله الذى عدلوا به شيئا واجاب عنه الفاضل التفتازانى
اى بان عطفه عليها ليس على قصد انه صلة برأسه بل على قصد
ان المجموع صلة واحدة كانه قيل الحمد لله الذى كان منه تلك
النعم العظام ثم من الكفرة الكفران وهذا كما ترى جواب
دافع للاعتراض لقوله ليس على قصد انه صلة برأسه فقط لكن
لما زاد عليه قوله المجموع صلة واحدة وقال فى توجيه الكلام • تلك
النعم العظام • ثم من الكفرة الكفران • قيل عليه فيه بحث
اما اولا فلانه لا وجه لضم ما لا دخل فيه فى استحقاق الحمد الى ما
له ذلك ثم جعل المجموع صلة فى مقام تقتضى كون الصلة محمودا عليها
واما ثانيا فلان مبنى كلام على ان المعتبر فى هذا الوجه كون المذكور
فى حيز الصلة نعما والواقع منهم الكفران وهو مخالف للكتابين من
وجهين احدهما كون الخلق نعمة وثانيهما كون يعدلون من العدول
لا من العدل بمعنى التسوية بل الصواب فى الجواب ان عطفه
عليه ليس لقصد انه صلة برأسه ولا لانه جزء الصلة بل على انه من
روادفها عطف عليها بيانا لما لهم مع ذلك الصنيع • التعجب
من فعلهم الشنيع • ونحن نقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان
قوله لا وجه لضم ما لا دخل له فى استحقاق الحمد الى ما له ذلك مبناه
الغفول عما اسلفناه مما يشير الى وجه ضمه وبيان دخله قال الطيبى
معنى الكلام بيان فضله تعالى وكمال حلمه ورحمته فالمعنى ما احلمه وما ارحمه
لما صدرت منه تلك النعم ويقابل الكفرة بالكفران ولا يصب عليهم

العذاب صبا وفيه بشارة بغاية حلمه ونهاية رحمته فزادت
لوجه ذلك الكلام حسنا ولطافة فلا وجه للا وجه واما ثانيا فلان
قوله فى مقام يقتضى كون الصلة محمودا عليها يرد عليه ان مقتضى المقام
كون الصلة مشتملة على المحمود عليه لا كونها بجميع اجزائها محمودا
عليها وهو ظاهر على ان ههنا قرينة على مقتضى المقام • لو وقع الكلام •
على ما اشرنا اليه محمودا عليه بالتمام • واما ثالثا فلان قوله
فلان مبنى كلامه على ان المعتبر الخ مبناه على سوء الفهم لان مراده
بقوله كان منه تلك النعم العظام ثم من الكفرة الكفران بيان
صحة العطف وعدم منافاة كونه محمودا عليه بوجه اجمالى من التقرير
لا التخصيص بالنعم ولا التعميم وكون الخلق نعمة مذكور فى الكتابين
والكفران اعم يكون بالعدل والعدول نعم لو قال الحمد لله الذى
كان منه تلك الفضائل والفواضل لكان المراد اظهر • واللفظ
ايضا احضر • واما رابعا فلان قول الفاضل التفتازانى المجموع
صلة واحدة معناه انه من روادفها لا من قبيل المعطوف الذى
فى حكم المعطوف عليه من جميع الوجوه يدل عليه قوله ليس صلة برأسه
معنى تبع لها لا يجوز انفكاكه عنها فلما لم يجز الانفكاك كان كالجزء
منها فهو جزء اعتبارى يستحق به الجملة الاطلاق اسم الواحد عليها
ومثل هذا شايع ذايع ولم يقل من روادفها لان بعض الروادف
ربما يجوز جواز انفكاكها بناء على انه ليس فى مفهومها ما يمنع جواز
الانفكاك بخلاف معنى الوحدة هذا وقد عرفت انه لا مانع من
كونه جزء حقيقة كما اعترف به هذا القائل • الذى هو عن حسنه غافل •

حيث قال بعد ما قال ويمكن ان يؤول بان المعنى الحمد لله المنعم
المستبعد معه الكفران فيجوز ان يكون جزء الصلة ايضا فكانه ليس له
معنى ظاهر عنده ومعناه ظاهر عند كل احد على ما ذكرناه **قوله**
على انه خلق ما لا يقدر عليه احد سواه لم يعتبر في هذا الوجه كون
هذا الخلق من النعم مع انه اشار فيما سبق الى انه يعتبر مطلقا بقوله
ونبه على انه المستحق له على هذه النعم الجسام لانه فيما سبق بين
معنى الكلام بحسب منطوقه ومقتضى ظاهره ولا شك ان
ظاهر خلق السموات والارض ليس بنعمة بل هي لازمة له
ينساق اليه الذهن مما سبق من الاخبار بانه حقيق بالحمد فاذا
اعتبر قوله خلق السموات والارض مستقلا مع ما عطف
عليه فقط لا يدل على النعمة بلفظه بل بمفهومه فان قلت ان
قوله بربهم يقتضي ذلك لان معنى الرب يقتضي النعمة ولا
سيما العطف على الصلة يقتضي العائد في المعطوف ايضا
وقيامه مقام العائد انما يصح باعتبار النعمة كما ترى قلت
الرب هنا بمعنى المالك الذي فيه معنى القادر فيصح قيامه مقام
الضمير ولذلك اشار اليه بقوله يعدلون به بان الضمير
مقام ربهم مع انه ليس في كلام المص ما ينافي اعتبار النعمة
لعموم ما لا يقدر ومنهم من ضعف اقامة المظهر مقام العائد بانه
قليل لا ينبغي ان يحمل كتاب الله عليه مع ظهور الوجه الصحيح وهو
الوجه الاول ونحن نقول القلة لا تمنع الحسن اذا حسن موقعه
باشتماله على نكتة لطيفة كما في الآية الكريمة وذلك في القرآن

كثير وليس هو كقولهم ابو سعيد الذي روى عن الخدري اذ
ليس فيه نكتة لطيفة مثل ما في الآية الشريفة نعم لو وقع في
مقام مشتمل على نكتة لطيفة لكان له لطف فقلة الحسبان لا تفقد
في المحاسن قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة
الخبيث وايضا قد عرفت انه ليس بجزء حقيقي بل هو من الروادف
فلا يحتاج الى العائد فخذه هذه ثم ان الحق ان لزوم العائد
في المعطوف اذا كان جزءا حقيقيا ايضا ليس بكلي بل من
المواضع ما لا يجوز فيه ذلك فضلا عن اللزوم كما اذا قلت
في صدد تعريف زيد مثلا لمن يعرف مجيء شخص اليك
وذهاب عمرو بعده لكن لا يعرف ان ذلك الشخص من
هو وكان قد جاء اليك اشخاص اخر زيد الذي جاءني ثم ذهب
عمرو فاما لزوم العائد هنا اذا اعتبر جزءا حقيقيا كما سبق
فمن مقتضيات مقصود الكلام لا من لوازم العطف على
الصلة فتأمل **قوله** ومعنى ثم استبعاد عدولهم بعد هذا
البيان وقع في الكشاف استبعاد ان يعدلوا به فلا اشعار
بان ذلك على الوجه الثاني مع ان الظاهر انه على الوجهين
ابدله المص بالعدول فقال استبعاد عدولهم لينتظم الوجهين
معا نظرا الى ان العدول اعم في التحقق من العدل كما في ترك
الشكر على النعمة والزمخشري ذهب الى طريق الاكتفاء
بناء على الظهور اذ غرضهم بيان استعمال ثم في استبعاد
ما بعده فبعد ما بين ما بعده مفصلا استغنى عنه ههنا هذا اذا حمل

ح

العطف في هذا المثال وان كان من الروادف على اصول الكتاب
بنكتة بحسب المعنى وافضل لما فيه
الطف وهو المعتبر منها كما لا يخفى
لانه مدونه لا لافادة المعنى المقصود
فالمعنى زيد الذي ذهب عمرو
بعد مجيئه

الباء فان يعدلوا به صلة للعدل كما هو الظ واما اذا جعل للملابسة
ويعدلوا من العدول استوت العبارتان في المعنى وبعضهم حمل
معنى عدولهم عدولهم عن مقتضى البرهان لا عن الله فرق بين مثله
وبين عبارة الكشاف فلا يرد انه لا وجه لتخصيص كونها للاستبعاد
بالوجه الاول ولا يذهب عليك انه لا فرق بين التقديرين
في دفع السؤال الا بحسب الظ ومن لم يشعر بما ذكرنا من تحقق
عبارة الكتابين وتفسيرها اورد على المص بان كلامه يشعر
بكون ذلك على الوجه الاول دون الثاني وعلى الزمخشري
بانه يشعر بعكسه واعجب منه من اورد على المص ما اورد على الزمخشري
ثم الاستبعاد مجاز عن التراخي ولم يحمل عليه لاقتضاء المقام
الاستبعاد التام ولذلك قال ابو حيان ثم ههنا للتراخي في
الزمان ترجيحا للحقيقة على المجاز فيما لا داعي فيه واما الاستبعاد
الذي هو مقتضى المقام • فمستفاد من سياق الكلام • الا ان
حمل اللفظ على معنى يناسب مفهوم السياق لما كان اشد • وفي
التاثير في سمع السامع اشد • اختير هنا الحمل على المجاز دون
الحمل على الحقيقة كما فعله ابو حيان وايضا حمله على الحقيقة اعني التراخي
في الزمان وان كفى فيه ثبوت الاستحقاق للحمد في الازل ولا
ينافيه استمراره الى الابد كما توهم لا فائدة فيه يعتد بها
سواء كانت الجملة معطوفة على جملة الحمد لله او على جملة خلق السموات
كما لا يخفى هذا • ومن لم يفهم مراد ابي حيان قال دافعا عليه بيان
واد المص انه لم يرد انه موضوع للاستبعاد بل اراد انه مستعمل فيه

بطريق المجاز بمعونة المقام وانت خبير بانه لم يدفع شيئا مما
قاله ابو حيان ثم ان كونه للاستبعاد لا ينافي كونه للتشريك
مع الصلة التي عطف عليها كما توهم البعض لانه للعطف فلا يتخلف
عنه التشريك كما بين في موضعه وقيل هي للتراخي الرتبي ولا
يخفى عليك ان شرط التراخي الرتبي هو كون المتاخر ا
على مرتبة من المتقدم وليس الامر ههنا كذلك اذ مجرد
كون المتاخر معنى متباعدا عند العقل عن المتقدم هو الاستبعاد
لا التراخي في الرتبة اللهم الا ان يقال المراد به ههنا التراخي
باعتبار الاخبار ولا شك ان الاخبار بثبوت الحمد لله وبخلق
السموات والارض عنه تعالى اقل وادنى افادة من الاخبار
بالعدول والعدل حيث ان مضمون الاول اظهر لعدم منكره
وتقرره في الاذهان بخلاف مضمون الثاني وهو ظاهر فيكون
اعلى مرتبة بحسب النكارة فيكون الاخبار به افيد بحيث يكون
فيه اشارة الى ان هذا الامر امر منكر في غاية النكارة • وشيء
فظيع في نهاية الفظاعة • وهذا اعتبار لطيف عند من له ذوق
صحيح قوله والباء على الاول متعلقة بكفروا الى قوله
وعلى الثاني متعلقة بيعدلون • قال المحقق التفتازاني هذا
تخصيص من غير مخصص لتاتي التقديرين على كل من الوجهين •
اقول ما ذكره المحقق من تاتي التقديرين امر محقق مكشوف
لا سترة به لان اعتبار سلب قدرة الغير في الاول واعتبار كون
المذكور نعمة في الثاني امر ظاهر الا ان المص بعدما عرف

ظهور هذا الاتحاد اراد ان يبين الذوق اللطيف • الذى تقتضيه
منطوق النظم الشريف • بان اعتبار السلب المشار اليه
مشار اليه اى ليس مصرحا به فى الاول بل ينتقل اليه العقل من
معنى الصلة وهو خلق السموات والارض وايضا اعتبار كون
المذكور نعمة ينساق اليه الذهن من مفهوم الحمد لله لا صريح منطوقه
وهو ظاهر فالمخلص هو التناسب الظاهرى الذى اعتباره
ذوق لذيذ عزيز عند اهل المعانى كيف وبه يأخذ اجزاء الكلام
بعضها بحجزه بعض فى بدايع البيان ذاقه المصنفان الفاضلان •
ومن لم يذق لم يعرف • وليس بعجب من دون فاضل
التفتازان • وان تعجب فعجب قوله قوله ليقع الانكار على
نفس الفعل فان نفس العدول عن شكر المنعم مطلقا
بل العدول مطلقا سواء كان عن الشكر او عن الحق او
عن المقتضى البرهان او عن النظر فى الآيات والبينات
منكر ممن قصره على الشكر مغترا بقول الزمخشرى فيكفرون
نعمته بيانا لما سيق له الكلام • فقد قصر فى ايفاء حق المقام • ولذا
قال المص فى تقدير المتعلق عنه اى عن الله لا عن الشكر فقط
ليندرج تحته ما ذكرناه ولا يضره كون الكلام مسوقا لانكار
ترك الشكر اذ هو من قبيل انكار شئ بانكار جنسه ويجوز حذف
الصلة وكذا حذف المفعول على الوجه الثانى رعاية للفاصلة
لكن فيما فيه نكتة بليغة لا يلتفت اليه وكذا لم يلتفت الى جعل
ربهم صلة بان يكون الباء بمعنى عن كما ذكره ابن العادل لانه

عدول عن الظاهر قوله يعدلون بربهم الاوثان • جمع
الوثن وهو الصنم وقيل الوثن كل ماله جثة والصنم الصورة بلا
جثة وقد يطلق الوثن على غير الصورة وكل ما يعبد ويعظم ومنه ما
فى قول عدى بن حاتم قدمت على النبى عم وفى عنقى صليب
من ذهب فقال لى الق هذا الوثن عنك ذكره فى الجامع
فمراد المص يجوز ان يكون هذا المعنى الاعم او مجرد التمثيل فاندفع ما قيل
الاولى التعميم لتضمن السورة الرد على الثنوية ولم يذكر هنا كون
حذف المفعول ليقع الانكار على نفس الفعل اكتفاء بما تقدم فافهم
قوله يسوونها بالعبادة والتعظيم وتسميتهم الآلهة فى لمنكر
جعلهم العاجز مثل القدير • ليس كمثله شئ وهو السميع البصير •
قوله اى ابتداء خلقكم منه • يشير الى دفع المعارضة بين هذه
وبين قوله تع انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج • يعنى ان
من فى الآيتين للابتداء فالمعنى خلقكم مبتدئا منه وانما قال
ابتداء خلقكم ليظهر ان من صلة خلق والظرف لغو والقصد
شمول كلام للبعيد كما سنذكره ويجوز ان يكون لشئ واحد مباد كثيرة
متفاوتة قربا وبعدا فقوله فانه المادة الاولى اى المبداء
الاول يشير الى ان له مبادى فاندفع المعارضة بامكان التوفيق
ثم ان هذا القول من المصنف ينتظم آدم عم ومبادى الاغذية
كما صرح به فى تفسير هود فى قصة ثمود عند قوله تع هو انشأكم
من الارض واستعمركم فيها بقوله فانه خلق آدم عم ومواد النطف
التى خلق نسله منها من التراب • هو الذى خلقكم من تراب

ومن غفل عن هذا ان نظام حمل
ذكره الامام هنا من كون المراد
مبادى الاغذية وجعله وجها آخر
ذكره المص حيث قال ولان الاغذية
وجه آخر وذكره الامام وهو
ان يكون المرادات الاغذية
مخلوقة من الطين ومن دم
وما يتولد من الدم والنطفة
من الاغذية التى هى اما نباتية
او حيوانية فان كان الاول
كان الكلام فيه كالكلام
فى الاول وان كان
الحيوان فهو انما يتولد من الغذاء
فثبت ان الانسان مخلوق
من الطين مسلم

ثم من نطفة ثم علقة • فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة
ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة • وههنا وجه آخر يدل
عليه قول النبي عم ما من مولود الا ويذر على نطفته من تراب
حفرته ذكره ابن العادل واعلم ان كل ما ذكرنه من الوجوه
ليس بينهما منع الجمع وقوله وان آدم الخ جواب آخر
لدفع الشبهة اه لعموم الاول لا لترجيح هذا على ذلك وليس
هو من قبيل التخصيص بعد التعميم كما قيل ولا هو عطف تفسير وبيان
للاول لتغاير المفهومين كما عرفت فان قلت تغاير المفهومين
انما هو مبني على كون ما ينتهي اليه سلسلة الاغذية مخلوقا من تراب
او نبت صيانة بخلق الانسان بهذا الطريق ولم يتم ذلك
قلت المص صرح به واختاره وانما الكلام ان له والتاسيس
اولى على ان الامام اثبته بان الانسان مخلوق من مني ومن
دم الطمث ومما يتولدان من الدم والدم من الاغذية وهي
اما حيوانية او نباتية فان كان الاول كان الكلام فيه
كالكلام في الانسان وان كان الثاني فهي انما يتولد من الطين
فثبت ان الانسان مخلوق من الطين لا يقال لم لا يجوز
ان يكون اول فرد من حيوان لم يخلق من النطفة ولم يتولد من
آخر لانا نقول هذا القياس كما ترى مؤلف من مقدمات
استقرائية فلا يرد عليه المنع ولا شيء غيره الا يكون الاستقراء انما
كما قرر في علم الخلاف وههنا ليس كذلك • فتم ذلك • وبعد
ذلك فالمصير الى التاكيد • من قلة التاييد • والله المؤيد •

ومنهم من فسر قوله ابتداء خلقكم بان الخلق مجاز عن
ابتدائه وعلى هذا لا يكون هذا الوجه مبنيا على كون من للابتداء
بل يصح المعنى سواء كان من للابتداء او للتبعيض ويكون
الظرف مستقرا اي ابتداء كائنا من طين بان يقول ابتداء
معنى خلقكم منه بقرينة قوله تع وبدا خلق الانسان من طين وهذا
عدول عن الحقيقة • بلا ضرورة ولا دقيقة • او خلق اياكم
مبني على الخلق بالذات واذ هو المتبادر فلا تعسف فيه ويجوز
ان يكون من تبعيضية ايضا وفي قوله تع هو الذي خلقكم
التفات من الغيبة الى الخطاب وكذا في قوله ثم انتم تمترون
ان كان مراد الآية الاحتجاج على من احتج عليهم في الآية السابقة
كما هو الظاهر بناء على ان المحتج عليهم هم المشركون واما
اختصاص الامتراء بالكفار مطلقا فلا يكفي فيه بل لابد من الاختصاص
بهؤلاء المقصودين في الآية المتقدمة • ولا تلازم بينهما لان الآية
الاولى دليل التوحيد على منكريه وهذه دليل البعث على من
انكره كما يذكره المص ونزولهما معا شرطا ايضا وهو وان اثبته
حديث نزول السورة جملة كما هو المشهور لكن لا يكفي النزول معا
حتى يكون الآيتان لكلام واحد الى سامع واحد فلا وجه لسوى
البناء على الظاهر فتامل ثم ان قوله ثم انتم تمترون اذا
اعتبر بعد اعتبار كون قوله خلقكم التفاتا لا يكون فيه التفات
لان المخاطب فيه هو المخاطب في خلقكم فلا يكون الكلام
حينئذ مخرجا على خلاف مقتضى الظاهر قوله ثم قضى اجلا •

اى حكم وكتب نوعا من الاجل ولهذا انكره لان له معانى كما سيجئ
اولان اجل القضاء يتكثر بحسب تكثر الاسباب والتعليقات
عليها بخلاف المسمى واعلم ان الاجل نوعان اجل الموت
واجل البعث وهذا المسمى حتم مبرم لا يتغير اصلا • لتبعثن ثم لتنبؤن
بما عملتم • والاول نوعان معلق بالشروط المفوضة الى العبد
وعليه رد البلاء وزيادة فى العمر للصدقة وصلة الرحم والآخر
مسمى ايضا لا يتغير ولا يتعلق بشرط وهو عنده تع ايضا لكن
الموت انما يكون باحد الاجلين والمقتول ميت باجله فالاجل
واحد • والتفصيل فيه يستدعى تطويل ذيل الكلام • بحيث لا يسعه
الكلام المقام • ومن حاوله فليحاول رسالتنا المعمولة فى
كشف اسرار القضاء والقدر ولنذكر منها نبذ من الآيات
الدالة على ما ذكرنا • الم تر الى قوله تع • وليأخذوا حذرهم
واسلحتهم فلولا التعليق فاى فايدة لهذا الامر والى قوله تع
يمتعكم متاعا حسنا ويؤخركم الى اجل مسمى • وقوله تع يغفر لكم
من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى • وقوله تع ان اجل
الله اذا جاء لا يؤخر • يعنى الاجل المعلق لا يدفعه شئ اذا جاء
فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون لكن يمكن
التدارك باذن الله قبل حلوله فتداركوا قبله قولنا
باذن الله تع لئلا يعارض بمثل قوله تع قل ان الموت
الذى تفرون منه فانه ملاقيكم • وقوله تع قل فادرأوا
عن انفسكم الموت فانه فيما لم ياذن به الله ولم يعرف فيه

اسباب القضاء فتامل وهذا معنى قول من قال يحتمل التجاوز
عنه بمعنى رده بانه لا يوافق مذهب اهل السنة لمن عرف
مذهبه الا يرى لما لم يتداركوا قبل نفيهم مما خطيئاتهم اغرقوا
فادخلوا نارا وقوله تع ونقر فى الارحام ما نشاء الى اجل مسمى
ولذلك ترى بعضهم يفسرون كلا الاجلين المذكورين فى هذه
الآية الكريمة باجل الموت متعلقه ومسماه لكن المص اجاد بتفسيره
باجل الموت والبعث لكونه اشمل على ما عرفته من التقسيم
المذكور فاما عندى ما هو اجود منه وهو ان يراد باجلا مطلق الاجل
موتا وبعثا مسمى او غيره وباجل مسمى الاجل المعين عند الله تع
سواء كان اجل الموت او البعث والمعنى ثم قضى اجلا اى مطلقا
والاجل المسمى الذى هو قسم من ذلك المطلق عند الله تعالى
وهذا التفسير مطابق لعبارة النظم الشريف بحيث لا يحتاج الى القراين
المخصصة وتفسير المص يشعر بان المسمى هو البعث فقط وليس كذلك
لما عرفت فافهم ولما كان بين الخلق الصورى الحادث والتقدير
المعنوى الازلى تباعد بعيد اتى بثم والا فالقضاء مقدم على الخلق
او للترتيب فى الذكر فان قلت لم لم يقدمه فى الذكر حتى ياتى بحروف
على الحقيقة وهو التراخى فى الزمان قلت لتأخر متعلق الاجل فتامل
هذا اذا فسر القضاء بما ذكرنا واما اذا كان بمعنى الصنع والاتمام
مثل قوله تع فقضهن سبع سموات فى يومين • فوكزه موسى فقضى
عليه • وقال الشيطان لما قضى الامر • فمنهم من قضى نحبه •
فالترتيب زمانى • قال الازهرى القضاء على وجوه مرجعها الى انقطاع

الشيء وتمامه وكل ما احكم عملا او اتم او حسّن او ادّى او اوجب
او اعلم او انفذ او امضى فقد قضى وقد جاءت هذه الوجوه في الحديث
قوله واجل مسمى عنده اجل القيمة ولم يقيد الاول بقوله عنده
لان بعض الاجل الاول خصوصا اجل القضاء كان عرفة قد اعلمه
عباده ولو على وجه التقريب وان لم يعين يومه وساعته باجراء
عادته فيه تيسيرا عليهم فيما يحتاجون اليه من التحرز عن المهالك
ومن الاحكام الشرعية كاحكام المفقود مثلا وفي تهيؤهم
وتوجههم للآخرة والى مصالحها بخلاف الثاني ولا تكلف فيه
اصلا كما توهمه البعض على ما ترى **قوله** فان الاجل كما يطلق
لآخر المدة كقوله فاذا جاء اجلهم قوله يطلق على جملتها كما يقال اجل
الدين شهران وكلا المعنيين من قولهم اجل الشيء يأجل اجولا
اي تأخر وهو ظاهر **قوله** وقيل الاول النوم والثاني
الموت لان الاول آخر مدة اليقظة والثاني آخر مدة الحيوة
فمبنى هذا الوجه المعنى الاول وكذا الوجه الرابع فلذلك
لم يذكر المصنف وجهاله وللرابع وانظر الى المصنف كيف احسن في الترتيب
بين الوجوه الاربعة حيث ذكر الوجه الاول والثاني
وعقبهما توجيههما على الترتيب بقوله فان الاجل كما يطلق الى آخره
ثم ذكر الوجهين الاخرين ولم يعقبهما ببيان توجيههما بناء على ما يفهم
قبلهما وقدم بيان التوجيه لان الوجهين الاولين اقتضاه اولا
فوضعه في موضعه ثم بنى ما بعده عليه فمن جعل اطلاق الاجل على
الموت مجازا من مبنى الوجوه الثلثة حيث قال بعد ذكر ما في

الكتاب من المعنيين وقد يطلق على ما يقع في المدة مجازا
كما يطلق على نفس الموت فهذه هي مباني الوجوه الثلثة المذكورة
في الكتاب فلم يوف كلام المصنف حقه ثم قال ثم ان اطلاقه
على النوم لتشبيهه بالموت وقيل هذا مما لا يلتفت اليه في تفسير
كلامه وبيان مرامه وهو ظاهر على انه بعد حصره المباني في
المعاني الثلثة التي ذكرها كيف يصح هذا القول منه فان اراد بيان
ما اختاره نفسه من بين الوجوه بعد تمام شرح كلام المصنف فلا وجه
له لانه من الاعتبارات الراجعة الى نية المتكلم فلكل اعتبار
مقام وعليه يبنى الكلام فمن مقام يحسن فيه ذا ومن محل يحل
فيه كذا **قوله** وقيل الاول لمن مضى وحاصله ان المراد من الاجل
الاول والثاني هو الموت لكن اعتبر في الاول حال من مضى
وهو يعلم بعد المضي وفي الثاني حال من بقي ومن يأتي قبل المضي
وهو على وجه اليقين مما لا يعلمه الا الله ولهذا قيده بقوله مسمى
عنده دون الاول وفي الوجه الثالث النوم معلوم والموت
محل فلم يقيد الاول وفي الثاني ما بين الخلق والموت يعلم
وما بين الموت والبعث عند الله فقيده به واما في الاول فوجه
ما مر من ذكر واعلم ان قوله من الموت والبعث يدل على انه
اعتبر فيه حال الكل بعد الموت وقيل البعث ليتحقق معنى البينونة
وهو التوسط وقيل لا حاجة للتعميم بما قبل البعث فانه بعد البعث
لا يعلم المدة التي بعد موت كل احد وبين البعث الا الله قلت
سبحان الله لم يقيد به علم الله الا في تحريفه والبينونة الواقعة في قوله

من موت كل احد وبين البعث يقتضي هذا التقييد لما ذكرنا
فان بدل مكان قوله وبين البعث قولنا وبعد البعث على
معنى من موت كل احد وبعد البعث حتى يصح قوله واجل مسمى
عنده بدون هذا القيد فهو مع كونه خلاف الظاهر وكلا مالا يجدي
قلت هو على ما نص عليه غير متناه فلا معنى ح للبينونة وهو
ظاهر ولا للاجل ايضا لانه ينبئ عن الانقضاء والانتهاء كما عرفت
فلو لم يقيد به لم توجد البينونة ولا الانقضاء ولا يصح اطلاق الاجل
عليه وبالجملة ما نقله كثيرا مما يقول فالهؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون حديثا قوله واجل نكرة خصت بالصفة •
اختاره والعطف مسوغ هذا كقوله عندي اصطبار وشكوى عند
قاتلتي • فهل باعجب من هذا امرء وسمعا • والتفصيل ايضا
يجوزه كقوله • اذا ما بكى من خلفها انصرفت له • بشق وشق عندنا
يحول • لكونه اشهر واقوى كما اشتهر ولانه لما وصف به فقد
تخصص به بالضرورة فلا ضرورة ح الى مخصص آخر وقولهم كوكب
انقض وبقرة تكلمت موصوف معنى فمعناه كوكب واحد وبقرة
واحدة او فرد من جنس الكوكب او المراد الجنس المعروف
وما ذكره الرضي من ان وقوع نكرة لم يلتبس على السامع حين
الاخبار عنه مبتدا جائز سواء خصصت او لا حتى قال في سلام
عليكم لا يجب التخصيص اذ لا التباس في العموم فكلام ظاهري •
اذ قد تقرر في العقول ان تصور المحكوم عليه بوجه ما يجب ان يعتد
معه الحكم المقصود حين الحكم عليه لا بد منه وقول النحاة من حق المبتدا

كونه معرفة ليس الا هذا حتى ان قولهم من حق دون يجب مع ان
حق المقام الوجوب نظرا الى اللفظ يعني من حق اللفظ المبتدا به
كونه معرفة اصطلاحية والنكارة ينافيه فكل ما لا يلتبس اذا اخبر عنه
فهو معروف من وجه فهذا الوجه هو المخصص له في المعنى وان لم
يذكر ففي سلام عليكم اذا قصد العموم كان المعنى سلام عام عليكم
فالعموم ح يعتبر فيه اله والا فهو من حيث هو باق في التوقف
الا يرى انه اذا لم يعلم السامع قصد المتكلم الى العموم ولم يقم قرينة
الخصوص لم يفد اصلا فتلخص منه انه اذا وقع النكرة مبتدا لا بد
له من مخصص لفظا او معنى وعند وجود اللفظي يحصل الاستغناء
عن المعنوي لكون اللفظي اشهر واقوى فاندفع ما قيل من نكرة لا
حاجة لها الى مخصص وهو مثل كوكب انقض الساعة وبقرة تكلمت
قوله ولذلك استغنى عن تقديم الخبر • اي لما تخصصت صح وقوعها
مبتداء ابتداء كما هو اصله فلم يحتج الى تقديم الخبر للتخصيص لكن لما كان
في الظروف اتساع شاع عند الفصحاء استعمالها متقدمة على
الظروف نحو عندي ثوب جيد وعندي غلام كيس حتى صار
ذلك كالاصل فيها فما هو خلاف الاصل والاستعمال يطلب له النكتة
فالنكتة ههنا في الحقيقة تقدم المظروف على الظرف لا التقدم المبتدا
على الخبر ولذلك وقع بعد قوله استغنى عن تقديم الخبر قوله والاستيناف
به لتعظيمه يشير الى جوابين احدهما ان يقال المعظم مقدم مهتم به وهو
ما ذكره التفتازاني في شرح الكشاف والآخر ما ذكره الزمخشري
وهو ان المعنى واجل اي اجل كائنه لنوابه وعظم رتبته مما يستفهم

فالظاهر انه اراد بالاستيناف اللغوي وقوله لتعظيمه ح

عنه ولذلك ذكر ووصف بما وصف به واخبر بانه عند الله وهذا
اولى مما ذكره التفتازاني على ما لا يخفى قال فلما جرى فيه هذا المعنى اى
معنى الاستفهام وان لم يكن اصل الكلام وجب التقديم كما
وجب اذا كان اصل الكلام لاقتضائه صدره ولا يرد عليه عندى
رجل حيث صرح اهل المعانى بان فيه تعظيما مع انه لا يتقدم
لان التعظيم فيه انما هو بملاحظة جهالة رتبته كانه بلغ من ارتفاع
الشان • وعلو المكان • الى حد لا يمكن ان يعرف ويوصف
ولم يقل ان وجه التعظيم منحصر فيما ذكره وبهذا ظهر ما فى جواب
الفاضل التفتازانى حين اورد على ما ذكره الزمخشرى
قدس سره ولدينا كتاب ينطق بالحق بانه لم يقصد فيه هذا التعظيم
وان كان الكتاب معظما فى نفسه من القصور واما تعليله
بانه ليس مقام التفريق بين الكتابين كما قصد ههنا التفرقة بين
الاجلين فلا يخلو من علة هى فقدان الطريق الى التعظيم ويظهر
من هذا التعليل سقوط الجواب عما ذكرنا بان الاشارة
بقوله هذا التعظيم الى التعظيم الاستفهامى الذى ذكره الزمخشرى
فلا قصور فى جوابه وجه السقوط ان مقتضى هذا التعليل هو عدم
قصد التعظيم من نظم الاية مطلقا كما هو الظاهر وحمله محتاجا
الى المقابلة والى قصد الفرق من ضيق الفطنة عند التحقيق •
على ان النظام فى الاية الكريمة والمناسب لسوقها قصد
التفريق بينه وبين ساير الكتب لان قوله وهم لا يظلمون
يدل على انه لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها وليس كساير

الكتب التى وجدوا فيها اختلافا كثيرا ففيها مقابلة تقديرية فهذا
كتاب عظيم عجيب الشان الذى يقولون فى حقه ما لهذا الكتاب
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ثم لتقديم الظرف هناك وهو
قوله لدينا نكتة لطيفة يقتضيها المقام سنبينها هنالك ان
شاء الله تعالى • فللبليغ اعتبارات ذوقية متفننة لا يحوم
حولها الا الذوق السليم • والطبع المستقيم • اوما ترى الزمخشرى
ذلك البليغ القرى • حين قال فلما جرى فيه هذا المعنى كيف
اشرب هذا المعنى فى ذائقة الفايقة كالماء الزلال • وسلسبيل سلسال
ثم اورد عليه انه اذا كان التقدير اى اجل مسمى يكون اى صفة
محذوفة ولا يجوز هذا ولا حذف موصوفها ورده بانه لم يدع انه
اصل الكلام كما ذكرنا بل هو تصوير للمعنى واجراء لحكم اللفظ عليه وهو
التقديم ثم ان حذف موصوفها قد ورد فى بعض الاشعار
كقوله اذا حارب الحجاج اى منافق • علاه بسيف كلما هز
يقطع • ويمكن حمله على الاستيناف النحوى بمعنى انه لم يقل
واجل مسمى عطفا على اجلا بل اتى بالجملة المستانفة على ان الباء
فى قوله والاستيناف به للملابسة لتعظيمه بسبب عدم اتباعه
لغيره ولانه هو المقصود وبيانه بكونه مسمى عند الله لا غيره اى
بالاضافة لكن يتوجه عليه ان هذا المعنى يحصل بتاخيره عن الخبر
بان يقال وعنده اجل مسمى فيحتاج الى بيان وجه تقديمه فعلى كلا
التقديرين يلزم ترك بيان احد مما فترك بيان وجه الاستيناف
النحوى اولى لظهوره وانفهامه منه حيث ان التعظيم الذى يوجب

اى كتاب كان
وهو ان الكتاب
اذ اللبس يمس محفوظا لا يغيره نقل العلم
الذى لا ينسيه فيه ما الكتاب محفوظا كالمصحف
بليغ النظر الا كونه وعندنا كتاب حفيظ
اى محفوظ على احد النفرين وذكر
بقطع ه وصف اللوح بالمحفوظ ورد
تقديم قوله لدينا فى مقام الاكتفاء
على لعدم الظلم لهذه النكتة
لان الفصيح نقوله لديه
وعندنا هو كونه محفوظا كتب
لا يقبل التغير والتحريف
منه
ناظر

قوله ولانه هو المقصود بيانه
اشارة الى رد ما قيل ان هذا القول
من العلم بانما كون الاستيناف
نحويا ووجه الرد هو صحة هذا المعنى
كما يصح معناه الاخر على تقدير
الاستيناف اللغوى وهو كلام
نعم هو اولى واظهر ولا ضير
فتدبر
منه
ناظر

تقديمه على الخبر يعطل كون الجملة مستأنفة لئلا يفوت المقصود بخلاف
العكس كما عرفت هذا كله على ان الخبر هو الظرف ويجوز تقديرا آخر
وهو كون الخبر مسمى واجل مبتدا مخصص بالمفهوم دل عليه التنكير
كقولهم كوكب انقض على احد التاويلين اى واجل واحد عظيم
مسمى عنده **قوله** مثبت معين لا يقبل التغير هذا وقوله لا مدخل
لغيره فيه بعلم وقدرة يوهمان ان الاجل الاول يقبل التغير وللغير
فيه مدخل بعلم وقدرة لا ان للعبد فيه تاثير الا ان المدخل و
القدرة اعم من التاثير كما ستقف عليه والامر كذلك على مذهبنا
لان كل احد يعلم بعلم عادى ان من احرق او اغرق او ضرب
عنقه يموت فى الحال ولذا اختار احد قتل آخر وضرب عنقه لعلمه
بموته بذلك بحسب العادة فهذا الاختيارى الجزئى وهو القدرة
عند ناله مدخل فى هذا الموت بمعنى ان الله جعل خلقة الموت
هذا تابعا لهذا الاختيار الجزئى وان لم يكن له تاثير فى وجود
الفعل كما هو مذهب المعتزلة ولذا امر بضرب الاعناق فى
قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان ولو لم
يكن له دخل فيه لما امر به وعلى ذلك يثاب العبد ويعاقب
ويؤخر الى اجل مسمى ويعجل عليه باجل القضاء ومن قال فانا نعلم
بعد وقوعه فلم يعلم لان العلم بعد الوقوع لا مدخل له فيما وقع مع ان
المسمى يجوز العلم به بعد وقوعه ايضا والتفصيل مذكور فى نسخة اخرى
والتحقيق مفصل فى رسالتنا المعمولة فى القضاء والقدر • وان
شئت فاتل من كتاب ربك خالق القدر • قال يا قوم

انى لكم نذير مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون
يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى ان اجل الله اذا
جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون • وفى اواخر السورة • مما خطيئاتهم
اغرقوا فادخلوا نارا • واعلم ان وقوع اى اجل كان انما هو عند
الله ولا يتجاوز عنه وما تدرى نفس باى ارض تموت ان الله
عليم خبير وتعلق علم العبد وقدرته التى هى اختياره الجزئى انما هو بحسب
العادة او بتعليم الله كما وقع لبعض الخواص لا بحسب ايجاب الوقوع
فكل من مات فهو باجل مسمى عند الله بهذا المعنى ولا يقع الاجل
بلا تعيين فى الازل فالاجل واحد وكذا اى اجل كان اذا جاء لا
يؤخر لو كنتم تعلمون وانما يتدارك لتاخيره قبل مجيئه ولذلك تراه
فى الوحى المنزل انما جاء جار باذا جاء وبهذا تبين ان قوله تعالى ان
اجل الله اذا جاء لا يؤخر ليس المراد منه هو الاجل المسمى الذى
لا مدخل للغير فيه فان المراد به تداركوا قبل حلول اجل الله فبادروا
الى الصلاح لعلكم تؤخرون الى اجل مسمى مبرم ليس فيه مدخل من
الغير وهو اقصى ما يقدر لهم والا فليس يحصل منه الانذار الا بتكلف
والاضافة الى الله تعالى لانه لا يعلم حلول الاجل الا الله تعالى والمؤجل
ليس الا اياه عن ابن عباس رضه ان لكل احد اجلين اجل
الى الموت واجل من الموت الى البعث وان كان برا تقيا
وصولا الى الرحم زيد له من اجل البعث الى اجل الموت وان
كان على خلاف ذلك نقص من اجل العمر وزيد فى اجل البعث
وعليه قوله عم الصدقة وصلة الرحم تزيدان فى العمر وقوله الصدقة

تردد البلاء، ومن لم يبلغ علمه بما ذكرنا، قال اجل الموت مبرم و
اوّل الحديث بانّ المراد بالزيادة زيادة الخير والبركة والذكر الجميل
كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني ويرد عليه ايضا قوله تع وانفقوا في
سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اذ لا معنى للنهي ح وهو ظ
انظر انّ العبد كيف يعاقب على الالقاء الى التهلكة بموجب بدا
النص فضلا عن الالقاء في التهلكة وفرق بينهما لانّ الى يعطي انه
سبب يؤدي اليها ولفظة في تعطي انها ظرف الالقاء ملابس به
بالذات ففيه اشارة الى ان التدارك في دفع اجل القضاء
يمكن قبل حلوله عند معاينة الاسباب ومنهم من قال الاجلان
في الآية واحد والتقدير قضى وقدر لاعماركم مدة تنتهون اليها
وهذا اجل مسمى عنده لا يعلمه غيره وعلى هذا يكون اجل خبر مبتدأ
محذوف والتقدير وهذا اجل مسمى عنده ومسمى خبر بعد
خبر وعنده خبر آخر بعد خبر او متعلق بمسمى او مسمى صفة وعنده خبر
بعد خبر او متعلق بمسمى وكله خلاف الظاهر ويجوز بعيدا ايضا كون
التنوين في اجل عوضا من المضاف اليه اي واجل الله مسمى عنده
كما يقال في سلام عليكم اي سلامي عليكم قوله ولانه
المقصود بيانه • عطف على قوله لتعظيمه • علة اخرى لتقديمه • يعني
انّ المقصود الاصلي انما هو بيان حاله قيدنا بالاصلي لان المبتدأ
مما لم يقصد اصلا لم يذكر قطعا فالخبر مقصود لكن لا اصلي ويدل عليه
ما وقع في بعض النسخ من قيد بذاته كما سيجيء فالحصر حقيقي بل
نقول انّ قصد المخبرين ان يفرغ كلامه في قالب الافادة انما يكون

الى شيء بالاخبار عنه وبيان حاله لا الى شيء آخر اصلا بهذا
الاعتبار وان لزم بيان حال العلم بانه محمول عليه والفرق عيان •
بين لزوم البيان وقصد البيان • فالحصر ايضا حقيقي لا اضافي
كما توهم وفي بعض النسخ لانه المقصود بيانه بذاته وقد عرفت
حاله • فتعرف ماله قوله بعد ما ثبت انه خالقهم وخالق اصولهم
الاول مستفاد من قوله تع خلقكم والثاني من قوله والارض
لا من قوله من طين اذ لا يلزم منه خلق الطين وهو ظاهر •
هذا اذا كان خلق بمعنى اوجد واما اذا كان بمعنى جعل كما هو
المناسب ايضا لهذا المحل حيث انّ خلقكم من طين كخلق منها
زوجها في اعتبار التضمين يتعلق به الجعل لانّ الطين قد جعل
انسانا ومنه حصل صوتح لا حاجة لنا في استفادة خلق
الاصول الى الآية السابقة نعم يكون الخالق في قول المص وخالق
اصولهم بمعنى الجاعل ايضا ولا باس فيه اصلا وايضا
هذا اذا كان المراد بالاصول جميعها ولا حاجة اليه في هذا
الاستبعاد بل يكفي كونه خالقا لما عدا الطين من الاصول فانهم
وجمع الاصول لجمع الفروع او المراد من الاصول اعم من
من اصل الاصول • فلكل احد اصول • كما لا يخفى على ذوي
العقول قوله كان اقدر على جمع تلك المواد • قيل اي
اظهر قدرة والاظهر كما هو الاوفق لما ذكره المص انه تمثيل
وتصوير لكمال قدرته تع بما هو المتعارف في القدرة الحادثة كما
ذكروه في قوله تع وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون

عليه على احد التفاسير قال انه هناك والاعادة اسهل عليه
من الاصل بالاضافة الى قدركم والقياس على اصولكم والا
فهما عليه سواء، وقيل الاهونية بالقياس الى القدرة القديمة
من جهة القابل لا الفاعل بزيادة استعدادات القبول
واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء ومن هنا قال
بعضهم الاهونية كناية عن زيادة استعداد القابل ونحن
نقول ان هذا مبنى على اصول الحكمة الطبيعية واما على اصل
الحكمة الالهية فلا تفاوت ايضا فى الاستعدادات بالقياس
الى القدرة القديمة واما هو بالقياس الينا وفى نظرنا اذ الاستعداد
الامكانى السابق ليس فيه تفاوت ولا هو يقبله اصلا
والاستعدادات اللاحقة مخلوقة لله تعالى وكونها استعدادا
اذا امعنت النظر وفقته بالنسبة الينا والا ففى الحقيقة لا استعداد
بالقياس الى تلك القدرة القديمة الا الاستعداد الامكانى •
يا من له القلب الواعى • هل تشك فى ان الممكنات باسرها
لا تفاوت منها فى كمال التاثر بالنسبة الى تلك القدرة القديمة
قبل الاستعدادات اللاحقة بعد قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا
طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فبعد تلك الاستعدادات لو حصل
امر زائد على الاول يلزم عدم تفاوت القبول بالاستعدادات
اللاحقة بالقياس الى تلك القدرة القديمة وهو المطلوب
فالتفاوت بحسب الاستعداد انما هو بالنظر الى تاثير بعض الممكنات
فى بعض بحسب النظام كان كون الاستعداد استعدادا كذلك •

الله خالق كل شيء • اولم يروا الى قول الملائكة فى جواب
من استبعدان تلد بناء لخلق الله على الاستعداد بحسب العادة
وقالت أألد وانا عجوز وهذا بعلى شيخا اتعجبين من امر الله فان
فى التعجب دليل على انه لا فرق بين الاستعداد وعدمه بالقياس
الى قدرته تعالى وقوله فى جواب مريم حين استبعد الولد بناء على
ذلك ايضا بقولها انى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر كذلك
الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون • فلو
كان فى الاستعداد حالة زائدة فى قبول القابل اثره تعالى بالقياس
الى القدرة القديمة لما وقع الجواب كذلك • تامل وكن فتاح
عين بصيرة • مجيلا جياد الكفر فيما اقوله • تكن رائيا للحق حقا ولم يكن
عليك حجابا عنه قط مجوله • هذا وانما قال على جمع تلك المواد
ولم يقل على ايجاد المعدومات بالكلية مرة اخرى لان جميع المنكرين
لحشر الاجساد المذكورين فى القران العظيم كانوا ينكرون
ذلك لا لاتفاق على بقاء المواد • قالوا أئذا كنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون •
من يحيى العظام وهى رميم • أئذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون
خلقا جديدا • الى غير ذلك وفى جوابهم قل كونوا حجارة او حديدا
او خلقا مما يكبر فى صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم
اول مرة • قل يحييها الذى انشأها اول مرة • يا بنى انها ان تك
مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة او فى السموات او فى
الارض يأت بها الله • وعليه قصة ابراهيم فى احياء الطير فالصور
الشخصية او النوعية معدومات والمواد بواق فالحشر جمع المواد

وايجاد الصور وبعد ذلك فلا مجال للقول بان الحشر هو الايجاد
بعد الاعدام بالكلية حتى يقال ان المصنف اختارا وآثر طريقة
جمع الاجزاء لا طريقة القائلين بالايجاد بعد الاعدام بالكلية كما
قيل فانه قد اضطر اليه كما ترى قوله فالآية الاولى دليل التوحيد
التوحيد نوعان توحيد مبدء الممكنات وموجدها ويسمى التوحيد
في العبودية والآية دليل التوحيد الثاني واما كونها دليلا على الاول
فمبني على برهان التمانع فالمص بيّن انها دليل التوحيد بالمعنى
الثاني دون الاول فاستغنى عن التمانع وانما فعل ذلك
بناء على ما هو المقصود ههنا فان الآية نزلت في رد المشركين
في العبادة الذين يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ما نعبدهم
الا ليقربونا الى الله زلفى • وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ
وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ • والقائل بالتشريك الذاتي ان وجد
فقليل جدا فان قلت فما قولك في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا ولولا القائل بالتشريك بالذات لما نزلت قلت
هذه الآية ايضا نزلت في رد المشركين في العبادة لقوله تعالى
ام اتخذوا آلهة من الارض هم ينشرون اي ينشرون
الموتى منهم وان لم يصرحوا به لكن لزم من ادعائهم لها
الالهية فان من لوازمها الاقتدار على جميع الممكنات ذكره
وفي الكواشي من الارض صفة الآلهة لان آلهتهم كان متخذ من
جواهر الارض كالحجر والذهب والفضة انتهى ولذلك قال
تعالى بعد لو كان فيهما آلهة الآية ردا لما لزم من ادعائهم واما

دلالة الآية على وجود الصانع وكونها دليل التوحيد تبتني على
برهان التمانع فمن بنى كلام المص على برهان التمانع فقد هدم بناء
الكلام واما كيفية الدلالة فظاهرة من اختصاص استحقاق جميع
المحامد وخلق ما لا يقدر عليه احد وكونه نعمة سواء كان يعدلون
من العدول او العدول لان التشريك بالعبادة عدول عن
شكر النعمة افبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون على احد
التفسيرين • واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون
علق اعتبار الشكر على تخصيص العبادة به تعالى ومن قال
على الاول يوجد الاشارة الى نفس التوحيد دون دليله
فقد اضل دليله ومن قال ان المص مال الى ترجيح كون يعدلون
من العدل فقد عدل ثم قيل ان الآية الثانية ليست مستقلة
في الدلالة على البعث لان مقدمة خلق المواد ليس من مقدمات
اثبات البعث وانما ذكره المص ههنا لمبالغة في زيادة العلاقة
لا لانه يجب اعتباره في الآية اذ قد عرفت مما اسلفنا ان
المنكرين كانوا معترفين ببقاء المواد وانما ينكرون جمعها واعادة
الصور فيها فيكفي في رده ان يقال ان من جمعها واوجد الصور
فيها اولا كان اقدر عليه ثانيا وان شئت فاتل يا ايها الناس
ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم
من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة بل في الآية
البينة من خلق التراب شيء لكذلك ههنا وايضا خلق الطين
مسلّم باتفاقهم بحيث لا يحتاج الى البيان • ولئن سألتهم من

مستفادة من الاول وهي
نقول خلق المواد ع

خلق السموات والارض ليقولن الله وترك عن الذكر من
الايجاز وليس محوج الى ذكر حتى يحتاج الى ذكر ووقع قبله ثم ذكره ثم
مع زيادة الالتفات فى انتم فيه تنبيه على زيادة الاستبعاد
فان دلالة كل من المبدا والمعاد على المراد وان كانت
ظاهرة الا ان ما يؤخذ مباديه من الانفس اقرب الى الناظر من
مما يؤخذ مباديه من الآفاق • وفى الارض آيات للموقنين
وفى انفسكم فلا تبصرون • انظر الى الموقنين وتبصرون كيف
وقفا موقفهما حتى يقع ما قرع سمعك منا موقعه قوله
والامتراء الشك • انما قال هذا مع ان معناه التردد فى المتقابلين
على ما دل عليه ما اخذ منه وفرق بينه وبين الريب والشك
فان الريب قلق النفس واضطرابها • فهم فى ريبهم يترددون
والشك هو ضد اليقين ذهابا الى بيان ما اريد ههنا لانه
والريب ايضا يطلقان فى اللغة عليه وهو المناسب لقوله
تع واذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندرى
ما الساعة ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين والمراد ههنا بالظن
مطلق التردد الشامل للشك والتعبير بالظن لنكتة بليغة سنبينها
هناك ان شاء الله تع او المراد بالشك هو على ما يحكى عقيب
هذا ويجوز ان يكون بمعنى الجحد قال ابو حاتم فى قوله تع افتمارونه على
ما يرى افتجحدونه ومنه الحديث لا تماروا فى القرآن فان
مراء فيه كفر فان مجازه ان يكون فى الآية روايتان مشهورتان
من السبع او فى معناها كلاهما صحيح مستقيم وحق ناصح فمناكرة الرجل

صاحبه ومجاحدته اياه فى هذا مما يؤدى به الى الكفر وبعضهم حمل ما فى
الحديث على معنى الجدال كما فى قوله تع فلا تمار فيهم الا مراء
ظاهرا اى لا تجادل فسره المص به اذ هو المناسب هناك على ما نبينه
ان شاء الله تع ومنه فسره ابو حيان ههنا به ومما مما يناسب
المقام كما لا يخفى على ذوى الافهام • والآية البينة وان ابطلت
الوهم القادح فى امكان البعث لكن لما كان ما وقع منهم
هو الشك صرح به وتركه للفهم او نقول الشك يستعمل عند اهل
اللغة بمعنى يقيم الظن والوهم اى ما لا يكون يقينا مطلقا فيجوز كون
الامتراء ههنا بمعنى الشك بهذا المعنى كقوله تع فلا تك فى مرية
منه فان المراد هو الامر بالتيقن كما بين فى موضعه وان المص و
غيره فسروها بالشك هناك وقوله تع فان كنت فى شك
مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك
لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين صرح فيما
قلنا فتأمل قوله وهو الله • فيه قولان الاول كون هو
ضمير الله تع وهو ما ذكره المص الثانى انه ضمير القصة قاله ابو
على قيل الجأه الى هذا زعمه انه على الاول صار التقدير الله
الله فيكون لغوا وانت خبير بتغاير الحكم مع تغاير عنوان الموضوع
فالمراد ما تقدم من موصوف بتلك الصفات الجميلة الجليلة المذكو
ولا شك فى افادته وما ذكره المص قول الجمهور وهو قوله
الضمير لله والله خبره فى السموات وفى الارض متعلق باسم
الله والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما لا غير وقال الزمخشرى

يتعلق بمعنى اسم الله والمعنى هو المعبود فيهما ميلا منهما الى
مذهبيهما اذ الاله عند الكوفيين وصفا في الاصل وعند الزمخشري
كونه اسما مطلقا على المعبود بالحق فاذا كان وصفا في الاصل يصح
تعلق الظرف به نفسه ولذا قال المص باسم الله هو بخلاف
ما اذا كان اسما فانه يتعلق ح بمعناه ولذا قال الزمخشري
بمعنى اسم الله على انه ينتظم المذهبين كما سنفصله وبما قررناه ظهر
ان معنى قول الزمخشري هو المعبود فيهما هو المعبود بالحق كما
صرح به في تفسير سورة الفاتحة فذكره ههنا ليس الا بناء على ظهور
المعنى مع عدم دخله في المقصود اذ المقصود ههنا معنى يصح تعلق
الجار به لا غير وهو معنى المعبود فقط فافهم فلا يتوجه عليه انه لا
يصح الحصر ح لكثرة المعبودين فيهما والمص اصاب في اعتبار
استحقاق العبادة دون نفسها ثم ان توجيه انتظامه المذهبين
هو ان قوله وهو المعبود راجع الى مذهب الاشتقاق وقوله
المعروف بالالهية الى كونه علما منقولا وكذا قوله المتوحد بالالهية
وقوله الذي يقال له الله رجع الى كونه مرتجلا وهذه الثلثة الاخيرة
تفصيل ما اجمله الفارسي بقوله ولم من ذهب الاعلام وجب
ان لا يتعلق به عنده الا ان يقدر فيه ضربا من معنى الفعل
فصله الزمخشري ونقل ابو البقاء عن ابي علي انه لا يجوز تعلق
في باسم الله لانه صار بدخول اللام والتغير الذي دخله كالعلم
ولذا قال الله هل تعلم له سميا وظاهره منع التعلق ولو
مشتقا في الاصل لكن ما ذكره الزجاج وهو الذي ذكره المصنفان

الفاضلان

الفاضلان هو الاصح ودفع ما ذكره ابو علي ظاهر كما في الكشاف
قال ابن عطية هذا عندي افضل الاقوال واكثر باحراز الفصاحة
اللفظ وجزالة المعنى وعمل العامل في الظروف المعنى فيه كلبس بعويب
كانه بنو حاتم في طيبة • اسد علي وفي الحروب نعامة •
وقوله انا ابو المنهال بعض الاحيان قوله لا غير الحصر ظاهر من
قوله هو المستحق حيث عرف المسند وهذا منه بناء على كون
اصله الاله وعليه بنى الزمخشري تعلق الجار بمعنى اسم الله
على تقدير المتوحد بالالهية في السموات والارض هكذا قيل
لكن لا وجه لتخصيص بناء الزمخشري ذلك التعلق على هذا الحصر
المستفاد من التركيب بتقدير المتوحد بالالهية لان في قوله
وهو المعبود فيهما او وهو المعروف الامر كذلك وانما لم
يات بقوله وهو في قوله المتوحد لانه وما قبله وجه واحد الا ترى
انه او رد فيهما مرة معا بخلاف غيرهما والا فهذه الضمائر ليست
للحصر بل هي ما في الآية الكريمة من قوله وهو الله جيء بها على سبيل
الحكاية يدل عليه الواو في قوله وهو ومن غفل عن هذا زعم
ان تركه في المتوحد للاستغناء عنه بالتركيب الحصري واعترض
على من اتى به ونسبه الى الغفلة عن حصول معنى التوحد من
الحصر التركيبي وقال يرشدك اليه قول الزمخشري او المتوحد
دون ايراد لفظ هو بخلاف سائر التقادير ثم انه جوز كون
قوله يعلم سركم وجهركم بيانا وتقريرا له معللا بان الذي استوى
في علمه السر والعلانية هو الله وحده فقيل فيه نظر اما اولا فلان

التوحد بالالوهية امر لا تعلق له بمكان من الامكنة فلا معنى
لجعله متعلقا بمكان فضلا عن جميع الامكنة والا ثانيا فلان
اللازم من استواء السر والعلانية في علمه تع كون الله
هو المعبود لا وحدته ونحن نقول اما اولا فلانا لا نم ان الظرف
متعلق بالتوحد لم لا يجوز تعلقه بالالهية اي المعبودية فان لها
تعلقا ظاهرا بما هو ظرف للعبادة ولو سلم فقوله لا تعلق
له بمكان ليس بصحيح لان المراد بالظرف فيه بين معنى وعين كما هو
بين المعنيين انما هو التلبس فكون التوحد بالالوهية فيهما تلبس
بهما لا غير وكفى فيه كون كل شيء دليلا عليه والمعنى ان التوحد
من حيث انه ظاهر باهر منهما كان ملابسا بهما فهو فيهما ويكفي
في تلبس المدلول بظرف الدليل كون الدليل فيه • ففي
كل شيء له آية تدل على انه واحد • او نقول من حيث ان الله
تع ليس بغايب عنهما كان كانه فيهما فتوحده كذلك وكفى به
تعلقا وبما حققناه ظهر جواب ما قيل على قول المص هو المستحق
للعبادة فيهما يشكل الظرفية لان قيام الاستحقاق به ليس
فيهما على انه يجوز تعلق فيهما بالعبادة كما يدل عليه قول المص في
تفسير قوله تع وهو الذي في السماء اله مستحق لان يعبد
فيهما واما ما نقل عنه في الجواب من ان المراد بالتوحد فيهما نفي
التعدد فيهما يعني من حيث ان النافين ضمهما وقع النفي فيهما فهو
مع انه بعيد يلزم منه ان لو لم يوجد الموحدون النافون
للتعدد فيهما لم يكن هو متوحدا فيهما وهو وان لم يكن محذورا

في نفسه لكن الامر ليس كذلك كما عرفت • تسبح له السموات
السبع والارض ومن فيهن • وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم • وما اجيب من ان المراد بالتوحد في السموات
والارض نفي ان يكون لكل منهما اله فابعد منه • واما ثانيا فلان
قوله لا يلزم وحدته غير مفيد لان ما ذكره الزمخشري بناء على توافقهم
في انه المتفرد بذلك على ما يدل عليه قوله لان الذي استوى
في علمه السر والعلانية هو الله وحده فتفكر في هذا الكلام • هل هو يدل
على اللزوم او الالتزام • فالمراد التوحيد بحسب العبودية ردا
على المشركين في العبادة الموحدين بالخالقية كما نطق به نص
الكتاب • ومن مناظرة هذا الجواب • والمص وكذا الزمخشري
بعد ما فسر قوله تع ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب
كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون
بحيث يدل على الوحدة الذاتية وان لم يدعوا التشريك الذاتي
كما ذكرنا لكن لزم مما ادعوه من جواز العبادة لغيره تعالى قال
ذلك عالم الغيب والشهادة دليل آخر على نفي الشريك
بناء على توافقهم في انه المتفرد بذلك ولهذا رتب عليه فتعالى
عما يشركون بالفاء على انه اذا استوى عنده السر مع العلانية
بلا فرق فلا يوجد ولا يمكن السر بالقياس الى علمه تع فلو تعدد
من هو كذلك وهما على كل شيء قدير فلو قدر احدهما على الاسرار
عن الآخر لزم عجز هذا وجهله ببعض السر والمقصود عموم العلم بمقتضى
المقام والا لزم عجز ذلك هذا هو الحق من المقال • واما ما يقال

ردّ الى اضافة السر الينا خص العموم باسرارنا فهو في غاية النجاح
امّا اولا فلانّ المفسرين اطبقوا على انّ هذه الآية لبيان كمال
علمه كما انّ الآيتين السابقتين لبيان كمال قدرته تعالى على ما اقتضاه
المقام • ومساق الكلام • والاضافة الى المخاطبين ليس للتخصيص كما
توهّم اذ لا وجه له اصلا بل لانّ المقام لما كان مقام الانذار
والتخويف وطلب الاستدلال منهم مما قرئ عليهم كقوله تعالى واعلموا
انّ الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وقوله قد يعلم الله الذين
يتسللون منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره وقد عرفت
مما اسلفنا لك انّ ما يؤخذ مباديه من الانفس اقرب في النظر
والاستدلال اضيف ما اضيف الى المخاطبين ليتدبروا
من انفسهم ويكونوا من الحق على اليقين وامّا ثانيا فلانه كما ترى
مع انه ليس من الردّ في شيء يستلزم تجويز العجز والجهل ببعض
السر على عالم السر واخفى • ولازمه اجلى من ان يخفى • فنعوذ
بالله من ذلك • وما ضلّ من احد كذلك • وحديث التوافق
كما ذكرنا جار فيه على هذا التقدير فافهم فان قلت المذكور
في الآية هو قوله تعالى يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وهو لا يدل
على التسوية بين العلمين بل على عموم العلم فقط فمن اين التسوية
بينهما قلت قوله تعالى سواء منكم من اسرّ القول ومن جهر به ومن
هو مستخف بالليل وسارب بالنهار يدل عليه دلالة ظاهرة و
القرآن بعضه يفسر بعضا لا يقال لم لا يجوز كون المراد التسوية في
مطلق العلم لانا نقول لانه خلاف المتبادر ومقتضى المقام •

بحيث يخلّ ببلاغة الكلام قوله كقوله وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله في تعلق الظرف قال المه هناك والظرف
متعلق به لانه بمعنى المعبود او متضمن معناه كقولك هو حاتم في
البلد وكذا فيمن قرأ الله قوله والجملة خبر ثان على
الوجهين • ويجوز ان يكون خبر محذوف اي هو يعلم على الوجهين
وتجويز كونها نفس الجملة الاولى لاستجماع خبرها الصفات
الكمالية كما اشرنا اليه عند بيان حمل الجلالة على ضميرها قوله
كقولك رميت الصيد في الحرم • يشير به وبقوله كون
المعلوم فيهما وقوله اذا كنت خارجه والصيد فيه الى انهما متحدان
في كيفية اعتبار الظرفية ووجهه هو ان المراد بالظرفية هو
الملابسة المصححة لمعنى في وانّ الملابس للشيء ملابس لملابس
ذلك الشيء بلا شبهة مثلا انّ العلم ملابس للعالم من حيث
انه صادر عنه وللمعلوم ايضا من حيث انه واقع عليه فما صار ملابسا
لاحدهما بحيث لا يصح فيه استعمال في صار ملابسا للعلم قطعا
وكذا الرمي ملابس للرامي والمرمي فما هو ظرف لهما فهو ظرف له
بهذا المعنى وهذا هو الحق في تحقيقه • وما يقال في توجيهه • وامّا ما
قيل وجهه انّ العالم اذا لم يكن في مكان اصلا لم يصح نسبة العلم
اليه بالحصول فيه لكن اذا كان علمه متعلقا بما فيه صار كان
العلم فيه مجاز جعله ظرفا له وامّا ما ذكره من المثال فوجهه
انّ الرمي شيء ممتد من ان انفصال ما به الرمي من السهم وغيره
الى ان الوصول الى المرمي فبعض اجزاء ذلك الامر الممتد

لما وقع في الحرم جاز جعله ظرفا له فهو كما ترى مع ما اشتمل عليه
من قصور التحرير والتوفير ليس من التحقيق والتوجيه في شيء و
هو تفريق بين المثال والممثل وتغيير كلام المص بلا ضرورة وطعن
عليه بتعسف بارد • وتكلف شارد • لانه جعل المصحح كون الصيد
فيه كما ان المعلوم فيهما فمعناه الظرفية بالواسطة فيهما كما ذكرنا وعلى
ما ذكره لا يلزم اعتبار المتعلق وهو الرمي ههنا لان الحرم ح كان
ظرفا لبعض اجزاء الرمي بالذات فلا يكون مثالا لما نحن فيه
واذا اعتبر كان اعتبار الامتداد لغوا ويلزم ايضا صحة قولك
رميت في الحرم بجمل في صلة اذا رميت الى سمت الحرم ووقع
سهمك فيه من غير قصد الى شيء وانت خارجه وليس فيه شيء
مرمي وهو ممنوع الى ان يقام البرهان الا ان يؤل بوقوع المرمي
به وهو السهم مثلا فيه وملابسة الرمي به فيؤل الى ما ذكرنا وانما
الكلام في انه مع قطع النظر عن ملابسة ما بشيء ما هل يصح ام لا على
ان الرمي كما هو الظاهر ليس امرا ممتدا لانه في اللغة الالقاء والطرح
بل الممتد هو الحركة فعلى قياس ما زعمه لو كان الصيد في داخل الحرم
لكن بقرب من الطرف بحيث لم يتصور الحركة حين وصول المرمي
اليه بل يحصل السكون ح يلزم ان لا يصح هذا القول لعدم وجود
جزء من الحركة في الحرم مع انه لا فصل بين جزء وجزء بعد كون الصيد
داخلا فيه ولا يمنع عاقل صحة هذا التجوز الا مكابره ولو سلم فهو اعتبار
ليس علينا اعتباره ههنا ويكفي لنا اعتبارنا وقولهم رميت
الصيد في الحل اذا كان الصيد في الحرم وانت في الحل جاز لان

الفاعل بل الرمي ايضا فيه لا باعتبار وقوع بعض اجزاء الممتد فيه
كما زعمه ذلك القائل وبالجملة اذا لم يعتبر الامتداد ولا الاجزاء
كما في العلم مثلا صحت الظرفية في جميع المواد بلا نكير وبما نقل عنه من ان
القول بان فلانا عالم بشيء في بلد كذا مثلا لا يجوز باعتبار كون المعلوم
في ذلك البلد اذا امكن كون العالم فيه بخلاف ما اذا لم يمكن العالم
مكانيا كواجب الوجود فهذا هو السر في جواز تعلق في السموات
بيعلم سركم لانه يجوز ذلك مطلقا وما ذكره من المثال توجيه امر
آخر كما قررناه ولا يخفى ان هذا منه تحكم بحت فان الملابسة علاقة
كافية لصحة التجوز لا بد لنفيه من دليل لا يقال اذا كان العالم مكانيا
لانا نقول يدفعه قرينة المجاز والكلام فيما لا لبس فيه ويكفي
بالعقل فضلا في باب المجاز وما هو بسماعي الجواز على انه منقوض
بصحة قولنا رأيت زيدا على السطح وان ادعى الفرق بينه وبين
العلم فهو تحكم ايضا لا دليل عليه ولو سلم فنقضناه بقولك في وصف
كاهن قد علم سارقا في البيت فان ذهب وهمه الى ان الظرف
في مواد النقض مستقر قلت هذا محل المقال • في كل مثال • ولا ضير
فيه اذ الاحتمال • لا ينافي الاحتمال • كما سيجيء في آخر الدرس مع
انه اذا كان مستقرا يكون حالا والمعنى علم سارقا حال كون ذلك
السارق في البيت ولما كان عامل ذي الحال عاملا في الحال
كان ظرفا للعلم وليس هذه الظرفية الا بملابسة تلك الحال بالسارق
الذي هو المعلوم نوقه من له ادنى علم فافهم واياك ان يترامى
بك وهمك • الى هوا فهمك • ثم ان كون في الحرم ظرفا لغوا فيه

وربما يقع اللبس في الظرف اذ هو
للعالم او للمعلوم بخلاف ما اذا
لم يكن مكانيا ٭ ٭ ٭ ٭ ٭

كلام لاحتمال كونه ظرفا مستقرا حالا من الصيد لكن يصح ان يكون
مثالا لما عرفته من الاعتبار الشايع **قوله** او ظرف
مستقر عطف على متعلق وقوله ومع جزا اسواء كان بعد جزاء ان لم
يكن لفظ الجلالة بدلا او وحده جزاء ان كان وهذا وجه ايضا اذا
كان هو ضمير الشان والله مبتدا **قوله** كانه فيهما
جمع فيه اعتبارات اربعة المبالغة في التشبيه وهو المناسب لظاهر
عبارته مثل زيد اسد والمعنى والله مثل كاين في السموات
والارض حذف اداة التشبيه للمبالغة والاستعارة في
وهو مناسب لظاهر العبارة الكشاف وذلك بان يشبه حالة
علمه بحالة تمكنه فيهما فرضا من حيث ان علمه به والتمكن في مكان
يشتركان في لزوم الانكشاف التام لهما فلا تخلف فيه
اصلا كما زعمه البعض والاستعارة المكنية بان يشبه العالم الكامل
في علمه بالمتمكن فيما ذكر بالتشبيه المضمر فاثبت له المكارة اللازم
للمتمكن وهذا لما اختاره السكاكي من رده الاستعارة التبعية
الى المكنية فتامل تفهم ومن قال في توجيهه فاثبت له التمكن
فقد اخطأ اذ لا ينبغي ذلك له ولا يلزم من اثبات المكان
اثبات التمكن في حقه تعالى بل المجاز كونه في مكان لا تمكنه لعدم
اذن الشرع به اذ يقال وهو معكم اينما كنتم ولا يقال تمكن اينما
كنتم وقال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ولا يجوز تمكن فيه وجه
الله وكونه من قبيل الكناية فيمن لم يشترط جواز المعنى الاصلي
لان العالم اذا كان في مكان كان عالما به وبما فيه ذكره العلا

في شرح الكشاف والتمثيلية وقال لا يستقيم الكلام بدون هذا
المجاز والكناية هذا ما ذكروه من البيان • بناء على تنزه ذلك المنزه
المقدس تعالى عن التمكن في المكان • ولكن ههنا وجه آخر وهو
انه تعالى لما كان منزها عن المكان والزمان والجهات لزم
ان لا يكون ذاته المقدس غايبا عن شيء اصلا ولو ذرة والا
يلزم كونه في جهة ما على معنى انه لا يكون في جهة العالم وانه لو كان
في الازل ولا زمان ولا مكان • فالآن كما كان وهو معكم
اينما كنتم بلا اتصال ولا انفصال • وهو على كل شيء شهيد فتامل
في قوله عز من قائل • فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غايبين • ونحن
اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون • ويؤيده انه لو كان القرب
علميا لما قال لا تبصرون فهل يرانا من بعيد وهل يخلقنا من
بعيد نعم ليس قربنا كقربنا وليس معيته كمعيتنا • وما كان الله ليعجزه
من شيء في السموات ولا في الارض انه كان عليما قديرا •
فهل يمتنع ان يكون القرب شيئا وراء العلم ولا تدركه حتى يلزم
التاويل في جميع المواضع بالعلم على سبيل الجزم • فهو من سوء الفهم
والراسخون في العلم يقولون آمنا به • وللتفصيل فيه مجال واسع
ولكن مما ضاق المجال فبهذا الاعتبار يصح ذلك الاعتبار •
الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط **قوله**
ويعلم سركم وجهركم بيان وتقرير له اي على هذا الوجه لان ما قبله
لما اول بالعلم فهم منه هذا المعنى اجمالا فهو تفصيل له وتقرير
على الوجه الاول ايضا لانه لما اول بالمستحق للعبادة فيهما كان

متوحدا بالالهية مستجمعا لجميع صفات الكمال كما ذكره الزمخشري
لكن كلام المص يشعر بانه مخصوص بهذا الوجه ولذلك خصصه بعض
ارباب الحواشي بهذا ويجوز ان يكون كلام المص بناء على ان ما ذكره
ظ ويساق الذهن منه اليه والظاهر انها حال من ضمير الاستقرار
في الظرف وجوز صاحب الكشاف كونه خبرا ثانيا ولا منافاة
بينه وبين كونه قرينة في المعنى حتى يفوت كونه كالقرينة تماما فقامها
لكون الظرف مستقرا خبرا فاندفع ما قيل فيه ان كونه بيانا وتقريرا
كالقرينة لكون الظرف مستقرا خبرا للمبتدا فلو جعل هذا ايضا
خبرا لانتفى القرينة على انه لا حاجة الى القرينة لان قرينة المجاز كافية
شايعة كما هو الظ فبعد ذلك لا يحتاج كونه خبرا الى قرينة مع انها مجوزة
لا معينة ولو سلم فيكفي بقوله تع وهو الذي في السماء اله قرينة
واضحة موضحة ولذلك جيء به مثالا ومرآة له قوله
لان صلته لا تتقدم قال الرضي وانا لا ادري منعا في تقديمه عليه اذا
كان ظرفا وليس كل ماول بشيء حكمه حكم ما اول به فلا منع من
تاويله بحرف المصدري من جهة المعنى مع انه لا يلزم احكامه
بل لا تتقدم عليه المفعول الصريح لضعف عمله وهذا مبني على ان منع
التقديم لا لاجل تاويله بان مع الفعل بل لضعف عمله فيجوز في
الظروف لان فيها توسعا ولتقويته بحرف الجر وكلام المص مبني
على انه لتاويله بان المانعة لتقديم صلتها وتلخص من هذا الكلام ان
المانع من التقديم في المصدر ليس هو المعنى المصدري بل هو من
قبيل الاعتبارات اللفظية فهو في المصدر انما هو اعتبار لفظه

ان في معناه فكان بعضهم ذهب الى انه اذا اول المصدر
بالمفعول لم يعتبر لفظه ان فزال المانع ومن ههنا اعترض على المص
بان السر والجهر ههنا بمعنى المفعول كقوله تع يعلم ما تسرون و
ما تعلنون على احد الوجهين فلا مانع عن التقديم وبعضهم ذهب
الى انه لما كان اصل المصدر مأولا بان اعطي حكمه للفظ المصدر
فما دام المنع سواء اول بالغير اولا ويجوز حمل كلام المص على هذا
ليندفع الاعتراض ويجوز حمل كلامه على ان المنع لضعف عمل المصدر
فلا يفيد كونه بمعنى المفعول خصوصا مع الوجوه القوية وفيه بعد ما يجب
التركيب وهذا الكلام شهد به صريح اقوالهم مع علمهم بهذه الاعتبارات
بل بادق منها ولم يعتبر التوسع في الظرف ههنا لوضوح الوجوه
القوية الظاهرة فلا اشكال على المص وبعضهم اعترض على المعترض
بان هذا تصحيح جانب اللفظ واما صحة جانب المعنى فمحل تامل
ولا يخفى ان فهم صحة المعنى مما ذكرنا في تحقيق معنى الظرفية ليس
بمحل تامل على ان السر ههنا اعم مما يسر وبهم وما يسر عنهم فيصح
المعنى بهذا الاعتبار • فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين •
وايضا يجوز كون السموات ظرفا لاسرار من فيهما والارض
لمن فيها والخطاب اعم ولهذا لم يتعرض المص لعدم صحة المعنى على
تقدير التعلق بالمصدر من حيث هو ايضا مع ان الالزام مشترك
بل اقتصر على عدم جواز تقدم صلته وقيل على المصنف ايضا ان
السر ليس بمصدر فكيف يتعلق به الظرف وانت خبير بانه على تقدير
التسليم هو اسم ما يسر به فيعتبر فيه معنى الفعل فيصح التعلق به لا يقال

فاذا لم يكن مصدر فليعتبر فيه معنى المفعول لانا نقول صيغته
صيغة المصدر كعلم وصدق وكذب وقرينة اعني جهر كم مصدر
ايضا فيعتبر فيه احكام المصدر فلا يفيد اعتبار معنى المفعول كما عرفت
واما جعل الجهر بمعنى المفعول للتوافق فتبيين كثير للكلام • بلا ضرورة
في المقام • قال شيخنا وعلى تقدير تعلق الظرف بالمصدر بمعنى
المفعول يكون المعنى يعلم نفوسكم المفارقة في السموات ونفوسكم
المقارنة لابدانكم في الارض واما ان كونه تخصيصا من غير مخصص
غير خفي على ذلك الفاضل لكن انما عدة فيه رعاية ترتيب اللف
والنشر ودقة المعنى ولا يريد نفي ما لا يريد ارادة وذلك
كما ترى من فصاحة اللفظ وبلاغة المعنى • بمرتبة لا يخفى • فلا باس
عليه بانه خروج عن الظ فهذا وجه اخر غير ما ذكرنا لصحة المعنى على
تقدير تعلق الظرف بالمصدر بمعنى المفعول واما الاعتراض عليه
بان الخطاب على هذا يكون بالمؤمنين وقد كان فيما قبلها للكفا
فيفوت التلاؤم فمدفوع بان قوله ونفوسكم المقارنة لابدا
في الارض يعم الجميع في جمع الخطاب بين عموم وكفى به كقوله تع يخرج
منهما اللؤلؤ والمرجان ويمكن تعميم الخطاب للملائكة الذين
سرهم في السموات هذا اذا ثبت ان نفوس الكفار
ولو قبل مجيئهم الى الدنيا ليست في السموات والا فلا اشكال
واما ما اورده بعده بقوله ثم كيف يفعل اذا تعلق الظرف
بالمصدر مع ان ابدان المخاطبين ليست في السموات فرده
ظاهر مما ادعناه في اطراف الكلام قوله ولعله اريد

وزين
لكم

والجهر ما يخفى وما يظهر من احوال الانفس بقرينة قرينه وهو
يعلم ما يكسبون فان الكسب فيه معنى الاعمال فيناسب احوال
الجوارح ولذلك لا يطلق على الله تع فلما اختص هذا حصص مقابله
ترجيحا لجانب الافادة على التخصيص بعد التعميم فاندفع سؤال التكرار
بان المكتسب اما فعل القلب وهو السر او فعل الجوارح وهو
الجهر ويمكن ان يدفع ايضا بالتعميم بعد التخصيص لنكتة لطيفة تقتضيها
المقام • ومساق الكلام • وهي انه لما كان المقام مقام الوعيد
للعنيد • والوعد للسعيد • كما اشار واليه بقولهم فيثبت عليه و
يعاقب اجرا اولا بتوحده واستقلاله في امره فمن ذا الذي
يشفع عنده الا باذنه • ثم بقدرته الكاملة الشاملة لجميع الممكنات
ابداعا واعادة • فهو على كل شيء قدير • ثم بعلمه الكامل •
ايضا الشامل وللسر والجهر عموما في كل امر • وهو بكل شيء عليم •
فانساق الكلام الى ما قصده به اولا وسيق له على احسن النظام
وهو بيان الجزاء على ما يكسبون بتفرع معلوميته تنبيها على انه لا يمكن
ان يضيع شيء منه لعموم لفظة ما ولا ان يذهل عنه • انما علمها
عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى • فاحذروا ايها الكا
والمشركون وابشروا ايها المؤمنون الموحدون ويجوز ان
يكون السر والجهر مخصوصا بالقول والكسب بالفعل كقوله تع سواء
منكم من اسر القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب
بالنهار واما قوله تع يعلم ما تسرون وما تعلنون فليس مقصورا
على القول فلا يصح مؤيدا لذلك الا على ضعف لان التخصيص هنالك

وزون

خلاف الظاهر اذ لا مخصص فيه ظاهرا فالتأييد به انما يصح اذا كان
ذلك المفسر ممن يأتنى به ائمة العربية وظاهر انه ليس كذلك لانه
خصص الكلام • بما يأباه المقام • فتأمل قيل ما ذكره المص انما يظهر اذا
لم يتعلق في السموات بسركم واما اذا تعلق به فلا اذ لا يكون
السموات ظرفا لانفس المخاطبين والجواب عنه انه من تغليب
المخاطبين على الملائكة ولا بعد فيه اذ يدفعه ذكر السموات انتهى
تفسير الآية وفيها وجوه آخر لا نطول الكتاب بذكرها ولا يساعده
الاوان • وحسبك ما اختاره المصنفان الفاضلان **قوله**
مزيدة للاستغراق انما قال مزيدة ليشير الى ان الاستغراق
حاصل بدونها لوقوع النكرة في سياق النفي فهي مزيدة لتاكيد الاستغراق
من حيث انها للاستغراق فلما زيدت كرر في الاستغراق وافادت
فائدة التاكيد من زوال الاحتمال فهذا معنى قولهم النكرة في
سياق النفي ظاهر في العموم يحتمل عدمه ومع من نص فيه لا يحتمل عدمه
ولا يظن ان في كلام المص منفا على ان معناه لتعيين الاستغراق
بل معناه ما ذكرناه فقوله مزيدة لا مزيد عليه هذا ولو قرئ مزيدة بصيغة
اسم الفاعل لكان له معنى لكن ليس فيه رواية **قوله** والثانية
للتبعيض لان الآية الواحدة وان استغرقت في حكم النفي فهي بعض
من جميع الآيات والمعنى ما يأتيهم بعض من الآيات اى بعض
كان ذكره صاحب الكشف وحملها على التبيين كما زعم ابن الحاجب
انما يستقيم لو كان النكرة في سياق النفي بمعنى جميع الافراد واما قال
انها لو كانت تبعيضية لما كانت الاولى استغراقية ممنوع لصحة قولنا

ما يأتيهم بعض من الآيات بغير تكلف كذا قاله التفتازاني
في شرح الكشاف وهذا موافق لما ذكره جمهور النحاة ومعنى قوله
ما يأتيهم بعض من الآيات ما يأتيهم من آية هي بعض من الآيات
والا فلا يرد نقضا لان من فيه لبيان البعض فالبعض لبيان
من في الآية قيل في توجيه كلام ابن الحاجب ان التناول
لكل فرد والذي هو مدلول النكرة المنفية قد يستلزم الحكم على المجموع
كما فيما نحن فيه فان مآل المعنى الى ان المجموع ليس الا معرضا عنه
لهم فبالنظر اليه جاز كون من بيانية وتحقيقه ان ههنا اعتبارين
احدهما ان يلاحظ اولا معنى آية منكرا ويلاحظ تعلق من آيات
ربهم به ثم يسلط النفي عليه فح يكون تبعيضية البتة وثانيهما
ان يسلط النفي عليه اولا ثم يلاحظ تعلق من آيات ربهم به فح
يجوز ان يكون تبيينية نظرا الى لازم الحكم انتهى ونحن نقول لا
شك ان مدلول النكرة المنفية من حيث انها ماخوذة حين
اعتبر معها الفرد ليس الا الفرد المنتشر لا جميع الافراد ولا يستلزم
ذلك الحكم على المجموع من حيث هو مجموع وانما يلزم ذلك في بعض
المواضع من خصوصية الموضوع والمحمول او من غيرها وفي بعضها لا
يمكن كما في قولك ما من احد من آحاد الانسان الا ويشبع بهذا
الرغيف واما اعراضهم ههنا عن مجموع الآيات ليس يلزم من مدلول
النكرة المنفية بل من القرينة حيث انه وقع في نفس الامر كذلك
وصادفه مدلول النكرة اتفاقا فلا يصح قوله قد يستلزم على انه بنى
كونها بيانية على كون الاولى استغراقية حيث قال لو كانت

تبعيضية لما كانت الاولى استغراقية فيلزم منه كونها بيانية
عنده في جميع الصور حتى في قولك ما من احد من احاد الانسان
الآ و يشبع بهذا الرغيف اذ المفهوم من كلامه ان الاستغراق
ولو استغراق المفرد ايما وجد ينافي التبعيض لا يقال في مثال الرغيف
كيف يجعل من بيانية مع ان مجموع الآحاد لا يشبع بهذا الرغيف
لانا نقول المفهوم من استغراق المفرد ان يشبع كل احد اي احد
كان بحيث لا يشذ عنه واحد فيصح بيانيته بالجمع لانه اعني الجمع لا يوجب
كون الحكم على المجموع البتة بل قد يجامع مع استغراق المفرد ايضا فهذا
محصل كلامه فكيف يكون ما ذكره توجيها له وكلامه ليس بموجه لانه
ناش من عدم الفرق بين موضع الاستغراق وموضع التبعيض وقد
عرفته نعم قد فهم مما ذكرنا جواز كونها فيما نحن فيه بيانية بناء على ان
الاحاد والمجموع المقصود من هنا مشتركة في الاعراض عنها الا على
ان الاولى استغراقية مستلزمة لهذا ومن ههنا عرفت ان تحقيقه
المذكور لا يفيد شيئا يعتد به على ما لا يخفى ويلزم منه ان يخص كونها بيانية
بموضع يتحقق فيه استغراق الجمع وليس كذلك فكيف يكون تحقيقا
لكلامه وقيل في الفرق بين موقعيها الاستغراق ههنا لان الآية متصفة
بالاتيان فهو وان استغرقت بعض من جميع الآيات وانت
خبير بانه راجع الى قولهم الآية الواحدة وان استغرقت في حكم النفي
فهي بعض من جميع الآيات فبعد هذا لا حاجة الى هذا التقييد مع ان
هذا القيد ليس مدلولا للفظ كالوحدة اذ لا يعتبر المخبر هذا التوصيف
عند اخباره • ولا فائدة في اعتباره • وان كان لازما له

و ذلك ظاهر لان الوصف فيه ليس للتخصيص حتى لا يلزم اعتباره
وانما هو اتصاف الفاعل بفعله وهو متحقق في كل فاعل فلست
في قولك جاءني زيد تقصد الى جائي زيد جاء ولا يخطر تقييد زيد
ببالك اصلا فمثل هذه الاعتبارات لا ينبغي اخراج الكلام
عن موضوعه **قوله** اي ما يظهر لهم دليل قط من الادلة اي
كني به عن الظهور لانه لازمه وكانها لقيامها بمن جاء بها صارت
آتية معه **قوله** او معجزة من المعجزات هذا اخص من الاول
ولذا اخره لان ارادة الاخص في مقام استقام فيه معنى الاعم
خلاف الظاهر وان كان ظاهرا في نفسه واعم من الثالث
ولذا قدمه عليه وذكر هذه الوجوه ولم يخصص الآية بالدليل العقلي
او المعجزة غير القرآن لكونها خلاف الظاهر بخلاف عموم الدليل
فانه ظاهر بلا تكلف وكذا المعجزة مشهورة واما آية القرآن
فمنطوق لفظ الآية فما ذكره المص احسن ثم انهم لما كانوا مستمرين
في الاعراض ولذا قال معرضين دون يعرضون وكان تمرنهم
فيه قد علم من اعراضهم عما اتاهم قبل او بعلمه الازلي اتى
بالمضارع فقال ما تأتيهم لبيان تمرنهم فيه واعلام انهم لا يعرضون
عن ذلك الاعراض والمص اتى بكلمة قط اشارة الى انهم
علم مما قبل كما اشير الى ان ديدنهم ذلك بقوله الا كانوا و
لا لكلمة قط وضعت لان يستعمل بالماضي فقط او حمل ما تأتيهم
على المضي بدليل قوله كانوا عبر بالمضارع لحكاية الحال الماضية او
على تقدير كان بدليل كانوا ايضا او يكون معنى الآية وما اتت

وما تاتيهم الا كانوا او يكونون فانتفى بامدهما ولو قال اشارة
الى ذلك وما ظهر لهم لكان له وجه لكن اتبع نظم الاية الكريمة
وقوله كانوا بعد الا في موضع الحال ولم يجئ في القران بهذه الحال
الا بلفظ الماضي وقد جاءت في كلام العرب مصحوبة بقد قال الشاعر
متى يأت هذا الموت لا يلف حاجة • لنفسي الا قد قضيت قضاءها
قاله ابو حيان ولعل قد يكون مقدرا في امثال هذه المواضع كقوله
تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم خصوصا في هذه الاية حيث ان
المستثنى منه حكاية حال ماضية فاستغنى به عن ذكر قد التي هي لتقريب
الماضي الى الحال او يقال وقوعه بعد الفعل احد الشرطين
وهو موجود ههنا وهو يكفي على ما نقل في موضعه واضافة الايات
الى ربهم واضافة الرب اليهم يفيد زيادة توبيخ على اعراضهم
لانه هو المالك المربي الناظر في مصالحهم فكان الواجب ان
لا يعرضوا عن آيات مالكهم ومصلحهم ومربيهم او للتعظيم والتنبيه
على انها واردة عنه تعالى تصديقا للنبي عم ويتضمن هذا ايضا
توبيخا وتجهيلا لهم وتفضيحا عليهم من حيث انه اذا ورد لحجة
التصديق فظاهر ان دلالته جلية او صحة لان التنبيه هو
انا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون • فانما يسرناه بلسانك
لعلهم يتذكرون • قرانا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون •
بلسان عربي مبين • ولو جعلناه قرانا اعجميا لولا فصلت اياته
ءاعجمي وعربي **قوله** تاركين النظر فيه غير ملتفتين اليه •
فسره بترك النظر ثم اتى بعدم الالتفات اما تقييدا ان كان

غير ملتفتين حالا او تفسيرا ان كان خبرا اشارة الى انه لا قدح
فيه للتقليد لان المقلد بتقليده لمن قلده ملتفت الى دليله
وانما قال تاركين النظر ولم يقل تاركين لها كما قاله البعض تنبيها
على ان المعرضين فرقتان فرقة هم اهل النظر في الدليل وفرقة
ليست اياهم ولان الاعراض عن الدليل معناه هذا ليس
الا فتأمل **قوله** وهو كاللازم لما قبله تمهيد لقوله او كالدليل
اذ لو كان لازما حقيقة لا اعتبار لم يتصور كونه دليلا على ما وجهه
المص اذ هو برهان لمي كما ترى واما البرهان الاني فلا يناسب
المقام كما لا يخفى على المتأمل وكذا لو كان دليلا حقيقة لا كالدليل
لما كان للاعتبار الاول وجه فهذا سر لتأديه باداة التشبيه و
قوله كانه قيل اراد به ان الفاء للسببية افادت سببية
ما قبلها لما بعدها وقوله كانه دون والتقدير يجوز ان يكون اشارة
الى ان ما قرره تصوير لتسبب ما بعدها عما قبلها لا تقدير الكلام
اذ لا حاجة اليه ح لكون سببية محضة لا فصيحة واما قول
البعض فهي في المعنى جزائية لشرط مقدر كما ذكره فليس بذاك
لان تكذيب القران لا يتوقف على ما ذكر قبله حتى يكون شرطا
له وهو ظاهر مع ان هذا شرط الفاء الجزائية كما بين في
موضعه واما ما ذكره المص من القضية الشرطية فلا يجب فيها
كون المقدم شرطا للتالي في المعنى اذ يجوز كون التالي
لازما عاما لكونه شرطا ح في الصورة لا في المعنى الا بتأويل
فافهم ويجوز كون السبب مقدرا او هو ما ذكره ونسمي ح فصيحة

ايضا كما في قوله فالوا فراسان اتقى ما راد بنا • ثم التعقول
فقد جئنا فراسانا وعلى الوجه الثاني بمعنى التعليل افادت عكس
ذلك فهي ح داخلة على السبب المحض لا على الشرط لان اعراضهم
المذكور قبله لا يتوقف عليه كما لا يخفى بخلاف قولهم اكرم زيدا فانه
فاضل واعبد الله فان العبادة حق له وقم فانه يدعوك ابي
فانها في هذه الامثلة داخلة على السبب والشرط معا فمن قال ههنا
فهي داخلة على الشرط كهذه الامثلة لم يصب واما آثر الوجه
الاول على الثاني لانه ظاهر الكلام وان كان الثاني مما فيه للمبالغة
الحسنة كما ذكره صاحب الكشف واشار اليه المصنف بقوله وهو
اعظم الآيات فكيف لا يعرضون عن غيره فافهم ويؤيده ما آثره المه
قوله لما جاءهم يعني انجاء اعراضهم عن الدلايل كلها بحيث
كان الاعراض كالطبع لهم يحصل فيهم كسائر الطبيعيات بلا روية
الى تكذيب القرآن حين جاءهم بلا تراخ وتان وقوله ولذلك
رتب عليه بالفاء اشارة الى الوجهين على سبيل البدل او الى المذكور
من الوجهين او الى كلا الوجهين كقوله تع كلتا الجنتين آتت اكلها
ولم تظلم منه شيئا ولهذا قال ولذلك دون ولهذا اما على الاول
فظ واما على الثاني فباعتبار ترتب ذكر السبب على ذكر المسبب كما هو
المشهور وذلك باعتبار انها بمعنى لام التعليل والتعليل وهو
بيان العلة متاخر عن ذكر المعلول باعتبار ان البيان بعد الطلب
والطلب انما هو بعد ذكر المعلول مترتبا عليه فيلزم منه ترتب البيان
ثم الاول ناظر الى الوجوه الثلثة في تفسير آية من آيات ربهم اما

على الاولين فظ واما على الثالث فلان الاعراض عن آيات
القرآن بترك النظر سبب للتكذيب به فلا اتحاد بينهما حتى يلزم سببية
الشيء لنفسه والثاني ناظر الى الوجهين فقط وهو ظ ويمكن ان يقال
انهم لما كذبوا بالقرآن كله على وجه اجمالي حين جاءهم بعضه و
بعضه لم يأتهم بقولهم اانزل عليه الذكر من بيننا لزم منه اعراضهم
عن آياته كما جاءت كلما جاءت على وجه تفصيلي بناء على عدم اعتقاد
بنزول الكتاب راسا اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء لكن
قول المه فكيف لا يعرضون عن غيره يشعر بغيره واختار الزمخشري
كون الفاء جوابية داخلة على علة الجزاء بمنت مقامه والتقدير ان
كذبوا معرضين عن الآيات فلا تعجب فقد كذبوا بما هو اعظم
آية واكبر ما بكذا ا لوا وتجوز ان يوجه كلام الزمخشري على ظاهره
ولا ايهام فقد كذبوا مقام الجزاء لان كلامه ليس زايدا على هذا وهو
ان كذبوا معرضين عن الآيات فقد كذبوا بما هو اعظم آية
وليس فيه قولهم فلا تعجب فمعناه انه يلزم من اعراضهم عن الآيات
كلها تكذيبهم باعظم آية لانه منها داخل فيها فالاعراض عن الكل يؤدي
الى هذا الامر الفظيع الذي هو من اجلى البديهيات كمن انكر العقل في
الحيوانات كلها فنقول له لزم من هذا الانكار انكار العقل في الانسان
وهو ظاهر البطلان • يدل على ما ذكرناه قوله بعد قوله بما هو اعظم آية
الذي تحدوا به له وذكر ابو حيان انها للتعقيب وان اعراضهم
من الآية اعقبه التكذيب واعترض على الزمخشري بانه لا
ضرورة تدعو الى تقدير شرط محذوف وهذا يتضمن الاعتراض

على المه ايضا وتلقاه البعض بالقبول فقال فلا حاجة الى ارتكاب
الحذف لانتظام المعنى بدونه وقد عرفت ما فيما ذكره المصنفان
الفاضلان من الدقيقة الانيقة فاى مهم للبليغ فى كلامه • الا لزانا
فوق مرامه • ويجوز ان يراد بالحق الثابت الظاهر والمعنى انّ
اعراضهم عن الآيات البينات والدلايل الواضحات تكذيب
بالامر المكشوف كالبياض يقال له سواد ففيه تقبيح امرهم وتفظيع
شانهم ولذلك قال انك لا تسمع الموتى • وما انت
بهادى العمى تشبيها لهم بالعمى الذين لا يميزون البياض عن السواد
وجاء بلفظ الحق ولم يسم شيئا بعينه ايماء الى انهم لذلك الاعراض
كانوا قد كذبوا بالدلايل والمعجزات والقرآن والرسول والبعث
والكتب السالفة وكلها حق ولا منع من الجمع فهو تفسيح لكال المعنى
مع وجازة اللفظ واذا اريد القرآن وحده فايماء الى انه لوضوحه
كانه معلوم عند الكل ولا يحتاج الى تسميته قوله فسوف
يأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن • الفاء للسببية والتعقيب
والمعنى ظاهر بالقياس على ما مر لا يقال كيف تسبب ظهور الاسلام
وارتفاع امره عن تكذيبهم المذكور لان ظهوره وارتفاع امره مما
يكرهونه غاية الاكراه فاتيانه وعيد لهم متسبب عن عصيانهم اولان
ذلك انما يتم بتعذيبهم بالقتل والجلاء والسبى والقحط وغيرها و
يجوز كونها للتعليل لمقدر لازم لهذه الجملة والمعنى فقد كذبوا بالحق لما جاءهم
واتوا باعظم الجنايات فلا تبتئس بما كانوا يفعلون فانه سيأتيهم
ما يكرهونه ويبغضون امره كما اوحى الى نوح انه لن يؤمن من قومك

الا من قد آمن فلا تبتئس الى قوله انهم مغرقون ففيه تسلية
للرسول وللمؤمنين ودلت الآية على ان تكذيبهم بالحق كان مقارنا
للاستهزاء • واذا رأوا آية يستسخرون وان يروا آية يعرضوا و
يقولوا سحر مستمر قيل يشير اليه بتعديته بالباء دون من وليت شعرى
من اين هذه الاشارة اذ هذه التعدية اصل فيه يقال استهزء
به ومنه على ما ذكر فى كتب اللغة وهى انما يدل على مقارنة الفعل لما
دخل عليه الباء وهو ههنا الحق لا التكذيب وان اريد به ان هذه
التعدية تعدية التكذيب ايضا فالاشتراك فى التعدية ليس من الدلالة
على المقارنة فى شئ اللهم الا ان يقال الضمير فى به راجع الى التكذيب
او الى ما تغير ابه عنه او ما مصدرية والباء بمعنى مع او للملابسة
فالمعنى فسوف يأتيهم انباء كونهم مستهزئين مع التكذيب لكن هذا
بعيد جدا مما لا يلتفت اليه اصلا وقال بعضهم يشير اليه تعديته اى التكذيب
فى قوله فقد كذبوا بالحق بالباء وهذا ايضا مما لا يعلم مثله لان معنى
كذب به انكره فهذه انما هى تعديته الاصلية فكيف يشير الى معنى استهزؤا
به قال فى القاموس والاموز كذب فلانا جعله كاذبا وكذب بالامر
انكره والانكار لا يستلزم الاستهزاء كما لا يخفى وصيغة المضارع دل
على انهم مستمرون على تجديد الاستهزاء بنسبته الى السحر والكهانة
والشعر واساطير الاولين تارة واخرى وقوله سيظهر لهم اتى
بالسين التى هى للتقريب اشارة الى ان سوف فى الآية •
ليس للتسويف بل للتاكيد والمراد التقريب كقوله تعالى ولتعلمن نبأه
بعد حين بتنكير التقليل وقوله فقد كذبوا فسيأتيهم انباء ما كانوا به

يستهزؤن اما في عذاب الدنيا فقط واما في الآخرة فلقوله تعالى
انهم يرونه بعيدا ونريه قريبا اولقوله تع كانهم يوم يرون ما
يوعدون لم يلبثوا الا ساعة من نهار ويوم تقوم الساعة يقسم
المجرمون ما لبثوا غير ساعة لا الى ذلك وقوله نظرا ووجهه وحدة
الانباء يشير الى انه تهكم واصل الكلام هو ما اتى به فقط وانما التهكم
لانه الآن ان الايعاد انما هي اخبار مكذبة من عندهم فانسان
المتكلم الى اظهار صدقها واتيان الانباء انما هو ظهور صدقها
او المراد المنبأ عنه واطلاق الخبر على المخبر عنه شايع فجعلناهم
احاديث • اولتشديد الوعيد يعني ان ما يوعدون به شيء فظيع
دامر وجيع • بحيث اذا اتاهم انباؤه وهو الخبر الذي يعظم وقعه
وعلايمه واشراطه قبل مجيئه كفى به عذابا لهم فكيف الحال
عند وقوع المخبر عنه اويأتيهم الخبر بان ينبئهم الله باعمالهم كقوله تع •
ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون وكقوله تع فلننبئن الذين كفروا
بما عملوا ولنذيقنهم من عذاب غليظ او بان يتحدثوا بينهم عما قيل
لهم في الآن كقوله تع هذا ما وعدنا الله ورسوله وكقوله تع ونادى
اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل
وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم وقوله ونادى اصحاب الاعراف
رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون
اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف
عليكم ولا انتم تحزنون لا الى ذلك وكل الاخبار التي يقال لهم زمان
الدعوة يأتي ويعاد في السنتهم على سبيل التأسف والتحسر على ما مضى

كما هو شأن الانسان عند المصائب ولذلك قال من قال
فستذكرون ما اقول لكم وافوض امري الى الله • وما موصولة
والضمير في به له او مصدرية وهو للحق او الابهام في انباء ما كانوا
لتعظيم الحق وتفخيم شأنه اي سيعلمون باي شيء استهزؤا ويكشف
لهم انه لم يكن بموضع استهزاء كقوله سيعلمون غدا من الكذاب الا
شر وكقوله تع انه كان فريق من عبادي يقولون ربنا آمنا
فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الراحمين • فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم
ذكري وكنتم منهم تضحكون اني جزيتهم اليوم بما صبروا انهم هم
الفائزون • قيل وهذا منهم غاية العصيان • ونهاية التمادي في
الطغيان • حيث اعرضوا عما هو آية بينة اولا فكذبوه ثانيا و
سخروا به ثالثا ومن الرحمن زيادة فضل واحسان اذا اخرهم
الى حين • ولم يعجل لهم بالعذاب المهين • واعترض عليه
بقوله تع ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم ليزدادوا
اثما ولهم عذاب مهين حيث نفى الخيرية عن الاملاء فكيف
يكون احسانا قلت نفي الخيرية باعتبار المآل لا ينافيها باعتبار
الحال ولا شك انهم يعطون ثواب الدنيا كما نطق به الكتاب
في مواضع منها من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم
فيها • ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها • وانظر الى قوله اذهبتم •
طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها ولا اشتباه في ان الطيبات
احسان في نفسها نعم ليس هو مقصودا اصليا ولذا جيء بانما قوله
والقرن مدة اغلب اعمار الناس • يشير الى ان القران عند ع

هو الزمان فتعين ان قوله اى من اهل زمان من قبيل التعبير
بحذف المضاف ولذا نقل المعنى الثانى بصيغة التمريض لكن قوله
من اهل زمان ينتظم المعنيين فى نفسه وهو لطف فى التحرير
كما لا يخفى قوله وهى سبعون سنة قال الفراء وقيل ستون
ويؤيدهما ما روى معترك المنايا بين الستين الى السبعين وما
روى من انه عليه السلام قال اكثر اعمار امتى ما بين الستين
والسبعين على ما قيل فان المراد بيان اعمار عصرهم بدليل الخبر
السابق وشهادة المشاهدة قوله وقيل ثمانون نقله صالح
عن ابن عباس وقيل ثلاثون حكاه النحاس وابو عبيدة وقيل
اربعون رواه محمد بن سيرين وقيل عشرون وهو راى الحسن
البصرى وقيل عشرة وقيل ثمانية عشر عاما وقيل هو المقدار
الوسط من اعمار اهل ذلك الزمان وقيل مائة وعشرون
وقيل مائة وفى القاموس هو الاصح وقال فى الدر المصون وعليه
الجمهور واستدلوا عليه بما روى عنه عم من انه قال لعبد الله بن
بشر المازنى تعيش قرنا فعاش مائة سنة قوله
وقيل عصر فيه نبى او فايق فى العلم قاله الزجاج فيعتبر الاقتران فى
كما هو الظاهر بين نبى او فايق فى العلم وبين اهل عصر ولا شك
ان مثل هذه المعانى يسمع من اهل اللسان ويعرف من موارد
الاستعمال فلم يحسن من التصرف فى اللغة وطلب الدليل على التعيين
كما لا يخفى على من له الفهم السديد وقيل اهل زمان واحد عن
الامام الرازى الاقرب انه غير مقدر بزمان بل المراد اهل كل عصر

أهل م

فاذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى هذا القرن قال الشاعر
اذا ذهب القرن الذى انت فيهم • وخلفت فى قرن فانت
غريب كذا فى كتب اللغة وكلها مأخوذ من الاقتران اعتبر فى
المحل او الحال قيل قوله عم خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم
الحديث وقوله يوما بالقرون الاولى يؤيدان تفسيره باهل
العصر دون نفس العصر واصل الاشتقاق ايضا لاقتران اهل
عصر بعضهم ببعض يؤيده قلت لكن المص كانه رجح جانب حذف
المضاف مع ان ظاهر هذه الآية التى هو فى تفسيرها يؤيده ايضا
ولم يلتفت الى هذه التأييدات الظاهرية القابلة للتأويل المعقول
بناء على ان عنده ثبت رجحان المعنى الاول من ائمة اهل
اللسان الا انهم اتفق اكثرهم على انه الزمان وانما اختلفوا فى
مقداره انه ثلثون او اربعون او غير ذلك عرفه من تتبع كتب
اللغة حق التتبع ومعنى الاقتران ايضا ظاهر على ما اشرنا اليه
مع ان قوله عم تعيش قرنا لا يحتمل التأويل المعقول اصلا
فينبغى ولو كثر ان يحمل غيره عليه لا يقال ليس الامام من اهل
السماع من ائمة اللغة وقد قال والاقرب هذا لانا نقول لا يخفى
على من له ادنى معرفة باساليب الكلام • ان كلام الامام •
لا قطع فيه على عدم اطلاق الزمان • حيث قال انه مقدر
بزمان • ولم يقل ليس بزمان ودليله ايضا لا يابى عن ذلك
واما قوله بل المراد اهل كل عصر فمعناه فى المراد بما يقدر به هو اهل
كل عصر فلا اشكال واما قول الشاعر انت فيهم فيجوز كونه

تجوزا واشتهار الامام به غير ثابت على مخالفة الامام المبنية على
استقرائه لا تفى بمدافعة اكثر ائمة اللغة فلا تعارض فيه واعلم
انه ذكر فى الدر المصون بل اطلاقه عليهما بالاشتراك او المجاز الراجح
الثانى لان المجاز خير من الاشتراك فانهما الحقيقة الظاهر ان القوم
لان غالب ما يطلق عليهم والغلبة موذنة بالاصالة غالبا انتهى لفظه
ونقول يمكن ان يمنع قوله لان غالب ما يطلق عليهم بناء على ان كل مكان
يستعمل فيه القرن ويراد به القوم يجوز تاويله بحذف المضاف
ولو كان خلاف الظاهر وهو ظ فلا يمكن موضع بهذا المعنى سالم عن
المنع فلا قطع فى اطلاقه على القوم بموارد الاستعمال بل يمكن الرجوع
فى الكل الى معنى الزمان بخلاف موارد استعماله فى الزمان حيث
لا يمكن فى كثير منها ارجاعه الى الاهل كحديث معترك المنايا واكثر اعمار
امتى وتعيش قرنا واما قول هو على قرنى اى على سنى ذكره فى القاموس
فلم يثبت استعماله فى القوم على سبيل القطع فضلا عن ان يكون غالبا
بخلافه فى الزمان فالمنصف لعله لدقة نظره تفطن لهذا ورجح ما رجح ومن
غفل عما حققناه قال تقلب الماتن الدر المصون لعله حقيقة فى القوم
مجاز فى الزمان فلا تغفل ودع ما يريبك الى ما لا يريبك لا يقال
حديث المعترك يمكن تاويله بان معناه معترك المنايا اهل الستين
والسبعين لانا نقول هذا بعيد جدا مع وجود الحديثين الاخرين و
ما ذكر فى القاموس من الاستعمال وكم فى الاية استفهامية كانت
او خبرية متعلقة للرؤية عن العمل لان الخبرية اجريت مجرى الاستفهامية
فى ذلك ولذلك اعطيت احكامها من وجوب التصدير وغيره كما

بين فى موضعه والرؤية ههنا علمية لانهم لم يبصروا اهلاك القرون
الخالية ويجوز كونها بصرية باقامة ابصار اثار ابنيتهم ومساكنهم مقام
ابصار اهلاكهم اقامة للمسبب مقام السبب كقوله تعالى وانكم لتمرون
عليهم مصبحين وبالليل افلا تعقلون وقوله تعالى قل سيروا فى الارض
فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ومن قراءة اولم يسيروا
فى الارض فينظروا كيف كان عاقبة المجرمين فقد سهى وقوله تعالى
قل سيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل
كان اكثرهم مشركين الى غير ذلك على ظاهر التفاسير وعلى
كلا التقديرين فهى معلقة عن العمل لان البصرية تجرى مجراها وعند
يونس يجوز تعليق جميع الافعال كما ذكره الرضى فهى مع ما فى حيزها فى
مسد مفعولى العلمية ومسد واحد للبصرية او للعرفانية ثم ان كانت
عبارة عن الاشخاص يكون فى محل النصب مفعولا به لاهلكنا ومن
قرن تمييز وان كانت عبارة عن المصدر فينتصب باهلكنا كالمصدر
اى كم اهلاكا اى اهلاكا كثيرا اهلكنا ومن قرن مفعول اهلكنا او صفة
لمفعوله اى اهلكنا نوعا من القرون لانه فى معنى الجمع لقوله تعالى وكم
اهلكنا من القرون من بعد نوح ومن للتبعيض والاولى لابتداء
الغاية وقيل بيانية وقال الحوفى الثانية بدل من الاولى وقيل هو
وهم بين لا يعقل اقول بل هو منهم بين لا يعقل لان مراده
بدلية مدخولها وهو ظ فانه يجوز ان يكون بدل الاشتمال كما لا يخفى
وبدل الكل مع تصرف ما فتامل فى معناه تظفر بمعناه او يريد انها
للابتداء كالاولى ساقطة لها عن الاعتبار فى المعنى كسائر الابدال

اذ المعنى كم اهلكنا من قرن قبلهم فافهم قال ابو البقاء وتقديره كم
ازمنة اهلكنا فيها فجعلها بمعنى الزمان ونصب على الظرفية ومن قرن
هو المفعول به قال ومن مزيدة وقال ابن العادل لان الكلام
غير موجب والمجرور نكرة واعترض عليه بعض المفسرين بانه
لا يقع المفرد موقع الجمع مثلا لو قلت كم ازمانا ضربت رجلا لم يكن مدلول
رجل رجالا لان السؤال انما وقع عن عدد الازمنة او المرات
التي ضربت فيها وبان من الايزاد في الاستفهام الا وهو استفهام
محض او يكون بمعنى النفي وههنا ليس كذلك والجواب عنه من ماذكر
اذ وقوع المفرد موقع الجمع مداره القرينة كقوله تعالى وما خلق الله من
شيء اي مما يقع عليه اسم الشيء كذا قالوا فههنا كذلك بمعونة
المقام اذ لا معنى لتخصيص اسم الجنس بواحد في مثل هذا المقام و
قوله لان السؤال ح انما وقع عن عدد الازمنة انما يستقيم
حجة لو قلنا ان الكثرة في قرن يستفاد من لفظة كم وليس كذلك
بل يستفاد منها ح كثرة الازمنة واما كثرة القرن فبمعونة المقام
وبما تلونا عليك من كلام رب الانام وكم اهلكنا من القرون
واما حديث الاستفهام فلا ثبت له مع صحة المعنى ولذا جوزه الاخفش
والكوفيون كما ذكره في مغنيه وما ذكر من الامتناع انما هو في من
الاستغراقية فان الاستغراق يستفاد من اقتران معنى النفي
بالنكرة ومن يؤكده كما قرر في الاستفهام المحض بمعنى النفي و
لذلك اشترط هذا فافهم ولك ان تقول معنى كلامه على ما
فهم من قوله لان الكلام غير موجب والمجرور نكرة ان المعتبر

دخول النفي على النكرة اولا ثم دخول الاستفهام عليه ثانيا حتى
يكون المعنى الم يروا قرنا من القرون يعني كانهم استغرق عدم
علمهم باهلاكنا جميع القرون حتى امنوا من عذابنا او لو علموا اهلاكنا
قرونا منهم لكفى لهم واعظا ح يظهر زيادة من على النكرة في سياق
النفي للاستغراق ووقوع المفرد موقع الجمع فاعلم هذا فانه حسن
فان من مزيدة ح فلا تفاوت بين وجوده وعدمه في اصل المعنى
كما لا يخفى ثم ان ابا البقاء قدر مميز كم بالجمع فهو على كونها خبرية ظاهر و
اما اذا كانت استفهامية فعلى مذهب الكوفيين ظاهر ايضا
لانهم يجوزونه كما بين في محله ولا يبعد ان يقال لا بعد فيه على مذهب
البصريين ايضا فيما اذا لم يكن كونها استفهاما نظرا الى المعنى فان معناها
ح معنى الخبرية كما فيما نحن فيه لان المقصود ههنا ليس باستفهام
بل اخبار بكثرة الاهلاك وازمانه والمهلكين والاستفهام لمجرد التفخيم كما
اعتبروا صورة الاستفهام في قول الفرزدق كم عمة لك يا جرير
وخالة ينصب مميزها على تقدير كونها للاستفهام التهكمي مع انه
لا استفهام ح معنى فلما اعتبروا اللفظ بدون المعنى في الحكم فليعتبروا
المعنى بدون اللفظ او يراد بصيغة الجمع تصوير معنى العدد المعتبر في الاستفهامية
لا تقدير مميزها جمعا الله اعلم قوله جعلنا لهم فيها مكانا جمع
بين المعنيين اي مكنه ومكن له سواء كان من المكان او المكنة
لتقاربهما مفهوما وتلازمهما تحققا بحيث كان مالهما واحدا كما ذكره في
الكشف قال ابو عبيدة مكناهم ومكنا لهم لغتان فصيحتان مثل نصحته
ونصحت له وهذا قال ابو علي الجرجاني وقوله وقرناهم

فيها يشير به الى انه باى اعتبار حذف اللام بعد اثباته باعتبار
اثباته قال بعضهم قاله للتصريح بما لزم من **قوله** مالم نمكن لكم
فيكون التمكين كناية عن طول المقام مع سعة العيش وانت خبير
بانه خلاف الظاهر ان مكنه ابلغ من مكن له ذكره صاحب الكشف
فتفريع كونه كناية عن طول المقام على **قوله** مالم نمكن لكم ليس كما ينبغي
بل كونه كناية عن طول العمر مستفاد من كونه ابلغ لان اثبتناهم كما قال
وقررناهم لكناهم كناية عن طول عمرهم ومالم نمكن لكم كناية
عن سعة معيشتهم مستفاد من اللام في لكم التي يدل على المنفعة ولا
ينافي هذا تلازمهما لحققا اذ ما ذكرناه مناسبة مفهومية فلا مانع من
كون احدهما لازم الوجود للآخر فتدبر **قوله** اذ اعطيناهم
ناظر الى معنى المكنة بمعنى مكناهم اعطيناهم المكنة اى القدرة •
قوله من انواع التصرف فيها متعلق بالتصرف دون اعطينا
لبيان وجه تعلق في الارض بمكناهم على تقدير كونه بمعنى اعطيناهم
لان الاعطاء في الارض ليس له ههنا معنى محصل الا بهذا والا اى
ان لم يكن كذلك • لبيان ذلك • فلاى ضرورة لم يقل
اعطيناهم فيها لكونه ناظرا الى قوله في الارض كما قررناه زعم
بعضهم انه لا يجوز تعلقه بالتصرف فقال متعلق باعطينا لكونه ناظرا
الى **قوله** في الارض • فناله من فساد التصرف • وارتكاب
التكلف • ثم ان قوله مكناهم قيل صفة قرن وقيل استئناف
جوابا لسؤال مقدر كانه قيل ما كان من حالهم ثم قيل وهو الوجه الظاهر
وقيل عليه ان النكرة وهو قرن مفتقرة الى الصفة فجعلها صفة

اليق وانت خبير بانه اذا كان المراد من النكرة التنكير والتكثير استغنى
عن الصفة المخصصة كما نحن فيه اذ المراد قرون كثيرة • الم يهد
لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون • ولقد اهلكنا القرون من قبلكم فاذا
جعلت صفة فانما يكون لبيان حالهم فالاستئناف اظهر وابعد
عن ايهام التخصيص ولكل وجه **قوله** مالم نجعل لكم • في ما خمسة
اوجه احدها كونها موصولة عبارة عن التمكين الذي دل عليه مكناهم لا
انه صفة للتمكين المقدر حتى يرد عليه ان ما لا يكون صفة للمعرفة الثاني
كونها نكرة صفة لمصدر محذوف تقديره تمكينا مالم نمكن لكم قاله الحوفي
لكن يشكل بان ما النكرة لم توصف الا بذكر الموصوف مثلا لو قلت
قمت ما وانت تعني قمت قياما مالم يجز الثالث ان يكون مفعولا
بها لان معنى مكناهم اعطيناهم ذكره ابو البقاء فهو اما على الوجه الثاني
او بالتضمين الرابع ان يكون مصدرية والزمان محذوف اى مدة
مالم نمكن لكم والمعنى مدة انتفاء التمكين لكم الخامس ان يكون نكرة
موصوفة بالجملة المنفية بعدها والعائد محذوف اى تمكينا لم نمكنه لكم وهذا
اقرب الوجوه واظهرها فقوله مالم نجعل لكم اى تمكينا لم نجعل لكم حمل على
التجريد كما لا يخفى وقوله من السعة وطول المقام بيان للتمكين المنفي وفيه
اشارة الى ان التمكينين متحدان مقصودا قال في الكشف لان التمكين
فيها لا يكون الا بذلك فاتحدا مقصودا الا ان المنفي ثانيا هو المثبت اولا
قوله يا اهل مكة قيل الخطاب للمستهزئين على سبيل الالتفات
وقال ابن عطية للمؤمنين وللجمع الحاضر من لهم ولسائر الناس
كافة كانه قيل مالم نمكن يا اهل هذا العصر لكم ويحتمل ان يقدر بمعنى القول

الحولاء الكفرة كانه قيل يا محمد قل لهم الم يروا كم اهلكنا الاية
فان قلت اجزت انك قلت اولا ان تعال فلك في فصيح كلام
العرب ان تحكي الالفاظ المقولة بعينها فتجيء بلفظ المخاطبة ولك
ان تجيء بالمعنى في الالفاظ بالغيبة دون الخطاب انتهى والمعنى
اختار ما هو الط واذا لم يكن المخاطبة في صدر الكلام وفي لكم
مع المؤمنين ولم يقدر القول وبالجملة اذا دخل في لكم المشهورون
المذكورون على سبيل الغيبة كان في لكم التفات للتمييز بين
الفريقين وتبعيد منهما اي بينهم وبين اهل مكة فمن قال فيه
التفات مطلقا لم يصب قوله او ما لم نعطكم من القوة تفسير
بالقياس على قوله اعطينا هم على كون التمكين من المكنة ومعناه عن
ذكره وما كان يبدل من المكنة المدلول عليها بمكنا وان جعل لمجرد الاعطاء
يكون مفعول اعطينا بكذا فيل ولك ان تعتبر فيه من الاعتبارات
المذكورة قبل ما يناسب اعتباره بناء على ان المعنيين ليسا
باجنبيين فالمعتبر في احد الاخوين يمكن اعتباره في اخيه وما فصله
ههنا باسرها داخل فيما فسره سابقا من قوله من القوى و
الالات فلا يتوهم ان المنفي غير المثبت في الكشاف والمعنى لم نعط
اهل مكة نحو ما اعطينا عادا وقيل فيه ان المعنى على عكس ذلك فان
المعنى اعطينا عادا وغيرهم ما لم نعط اهل مكة فاقول لا شك ان
مقصود الاية استبعاد اعراضهم وعدم خوفهم مع ان ما
اعطوا ادون مما اعطي من قبلهم فنشا الاستبعاد انما هو انتفاء نحو
ما اعطي من قبلهم عنهم لا وجوده فيمن قبلهم فالمقصود ما ذكره



الزمخشري لا عكسه كقوله تعالى وكذب الذين من قبلهم وما بلغوا معشار
ما اتيناهم على اظهر التفسيرين اي ما بلغ هؤلاء معشار ما اتينا اولئك
يدركه الذوق السليم ويعرض عنه الوهم السقيم فاستقم واسلم
ولا تستقم فان قلت فلم عكس في نظم الاية الكريمة قلنا لانه ابتداء
باهلاكهم للتنبيه في اول الكلام على ما انذروا به من الاهلاك اشارة
الى ان سوق الكلام للانذار فناسب تقديم قوله مكناهم بوصفنا
لهم بما اغتروا به حتى لا يغتر هؤلاء بما هو ادون منه فانهم جيدا والعدد
جمع عدة ومعناها المناسب لهذا المقام هو ما اعددته لحوادث
الدهر من المال والسلاح ومنه قوله تعالى جمع مالا وعدده على احد التفسيرين
فلشموله المال زعم بعضهم ان قوله واستظهارا بالعدد تعميم
بعد التخصيص وليس كذلك لان الاستظهار هو الاستعانة من الظهير
وهو المعين او طلب الغلبة ممن ظهر عليه وهو غير القوة والسعة في
المال وان دخل المال في العدد فان قلت المقصود وجود العدد
فدخل فيه وجود المال قلنا لو سلم فالحصر ممنوع اذ يحتمل الكلام
بمقابلة الخاص والعام خروج المال عن المرام لان مقابلة العام
بالخاص قد تخصصه قوله فان مبدا المطر منها يشير الى مقدمة
وجوه المجاز والحقيقة في اطلاق الارسال على السماء واسناد
المدرار اليها باسرها ولذلك قال ههنا دون فانه مبدا المطر
منها كون السماء حقيقة في معناه وارساله مدرارا جعله مدرارا بطريق
التضمين او يجعله مجاز اللغو بالاتساع لانه يشبه الاطلاق بعد الحبس او
مجازا عقليا فانه لما كان مبدا لنزول المطر كانت كانها

نزلت بنفسها او اسناد المدرار اليه مجاز عقلي من حيث انه مبدأ
كما ذكره الزمخشري ان كان المراد من المدرار المطر او مبدأ
منها اي من جهتها ان كان المراد السحاب او كان مبدأ
المطر السحاب وقال في القاموس در السماء بالمطر درا ودرورا
فهي مدرار وهو بظاهره يدل على ان المدرار يجوز ان يكون مبالغة
من دربه فكانه مبالغة المدر على عز القياس فلا اسناد حقيقي
او كونها وسيلا مجاز من كون ما هي مبدء له وسيلا حقيقة وكون المراد
به المطر يدل عليه قوله في الحديث في اثر السماء كانت من الليل
ويقولون ما زلنا نمطر السماء حتى اتيناكم ومنه اذا نزل السماء
بارض قوم • رعيناه وان كانوا غضابا • او السحاب بعلاقة
كونه مبدء المطر ايضا او بكون السحاب في جهتها وسمتها وقوله
فان مبدء المطر منها كان السحاب الذي هو مبدء المطر منها او
لانه لما كان مبدء المطر منها والمطر يلزمه السحاب عادة صح مجازه
عنه وايقاع الارسال عليه واسناد المدرار ايضا ظاهر على هيئاته
فظهر من قوله هذا وجه ارادة الامور الثلثة بالسماء وقيل هو على
حذف المضاف اي مطر السماء والمه لما كان التجوز الشايع اظهر
من حذف المضاف اختاره والمدرار مفعال من الدر للمبالغة
كامرأة مذكار ومئناث واصله در اللبن اذا اقبل على الحالب منه
شيء كثير يستوي فيه المذكر والمؤنث ووصف به السحاب لتتابعه
عليهم في اوقات وعن ابن عباس رض مدرارا متتابعا في
اوقات الحاجات او لدرور امطاره اطلاقا مجازيا قوله

مباشرا اي الخصب والريف هو ارض فيها زرع وخصب وقيل
هو ما قارب الماء من الارض والخصب ضد الجدب يوصف
به الارض ايضا يقال ارض خصب وتمثيلهما يصح كلاهما وهذا ناظر الى
قوله وجعلنا الانهار تجري الخ لان المراد به كثرة البساتين •
على ما قالوا ويحتمل ان يكون الاول ناظرا الى ما ذكر من قوله
مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم فانه كما عرفت كناية عن طول
المقام وسعة المال والمعاش يدل عليه ظاهر قوله اي لم
يغن ذلك عنهم شيئا اي لم يغن شيء من هذه الامور الثلثة غناء اصلا
لانها مذكورة في اية واحدة قبل مجيء قوله فاهلكناهم فتدبر بهذا قالوا
ولا يخفى على ذي مسكة انه اذا ذكرت امور متقاربة في المعنى متلازمة
في الوجود وذكر بعدها امور كذلك وفرع هذه على تلك ناسب
التوزيع بحسب الترتيب بحيث لا يلغو شيء منها فعلى هذا ناسب
ان يقال مكناهم ما لم نمكن لكم لطول المقام او القوى والالات وان
كان يلزمه سعة العيش والمال في الخصب والريف والعدد
والاسباب وسعة العيش والمال في الخصب والريف لارسال
السماء عليهم مدرارا وان كان يلزمه طول المقام او القوى والالات
او كونهم من الانهار والاثمار وكونهم من الانهار والاثمار
لجعل الانهار تجري من تحتهم وان كان يلزمه طول المقام او القوى او العيش
في الخصب على ما لا يخفى ففيه اعتبارات لطيفة معتبرات عند اهل البلاغة
ولم يفرع بعضه على بعض بل جاء بالواو ولان المقام مقام تعديد النعم
العظام وفي ضمنه اشارة الى ان الانهار مراد لا يلزم ان يكون من

الاخطار فافهم سر هذا الاعتبار • والنهر في اللغة المجرى يقال
نهر الماء جرى في الارض ويطلق على الماء لجريانه حال جريانه والحفر
يقال نهر النهر حفره ونهر الماء لنحوه وهو الاصل على ما ذكره في
القاموس يدل عليه قولهم في تفسير نهر الماء اي جرى وجعل لنفسه نهرا
ولذلك لم يستعمل في الجاري القليل بل قالوا لكل كثير جرى فقد نهر
لان معنى النهر وهو الحفر لا يوجد في القليل فعلى هذا يجوز كون المراد بالانهار
مجاري الماء واسناد تجري اليها من قبيل جرى النهر وسال الميزاب
على ما هو المشهور ثم ان جعل جعلنا بمعنى التصيير كون تجري مفعوله
الثاني ومن تحتهم متعلقا به او حالا من الانهار او من ضميرها في
تجري وان عدي الى واحد يكون تجري حالا من الانهار ومن
تحتهم متعلقا بتجري وهذا اظهر وجوه اعرابه قال شيخنا لم يقل واجرينا
الانهار على مجرى قرينة السابق لان النهر انما يطلق على الماء حال كونه
جاريا فليس له ان يجري وان لا يجري وهو بخلاف الماء النازل
من السحاب فانه قد يحبس وقد يطلق وهو موهوا اقول يريد ان قوله
اجرينا الانهار من تحتهم وجعلنا الانهار تجري من تحتهم واحد في اصل
المعنى لان مناط الافادة انما هو قيد من تحتهم فلم لم يقل كذلك
مع انه يجري ح مجرى قرينة السابق صيغة ومعنى فاجاب بان معنى
الاجراء في الاصل احداث الجري في محله بعد ان لم يكن وجريان
النهر لازم له لا يقبل الاحداث المذكور وان كان كونه من تحتهم يقبله
ولذا قال وجعلنا من تحتهم بعبارة لا يشعر باحداث الجريان في محله
ولو قال اجرينا من تحتهم لكان يشعر نظرا الى اصل معنى احداث

الجريان في محله وجعلناه من تحتهم وان كان المراد ظاهرا فان
ظهور المراد وصحة المعنى لا ينافي امثال هذه الاعتبارات عند البلغاء
فان للاصول رواج في الفروع لا يشتهيها الا شاقتهم • وليس منه
شمة عند عامتهم • فقد اخذ في تحقيق كلام الشيخ فهم بعضهم وقال
ما شاء وهو ما مفهومه ان الجريان وان لم ينفك عن النهر •
لكن ينفك عن كونه من تحتهم ومناط الافادة انما هو القيد هذا
والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء • وفي قوله تجري استمرار تجددي
قيل ولذا قال جعلنا دون اجرينا وانت خبير بانه اذا قيل اجرينا يجوز
ايضا ان يقال تجري من تحتهم لهذه النكتة بل يكون ادل عليه لظهور
كونه خلاف الطبع نعم لو قيل واجرينا الانهار من تحتهم يصح ما ذكره
لكنه ليس بلازم مما قاله وخص هذا الوصف بالذكر لانه مما يتعاظمه
الناس انظر الى قول فرعون وهذه الانهار تجري من تحتي افلا
تبصرون قوله والفاء في قوله فاهلكناهم ظاهرة في التعقيب
لعدم الحاجة الى المقدر المعنى عنه قوله بذنوبهم ويجوز كونها فصيحة
للسبب تفصح عن محذوف يدل عليه بذنوبهم كقوله بطرت معيشتها
او فكفرت بانعم الله وهذا معنى لطيف وفيه تنبيه للسببية في ابتداء
الكلام قبل مجيء بذنوبهم وايماء الى ان مدة اذنابهم كانت متمادية
وانه كثرت ذنوبهم المتمادية كما هو عادة الفاء الفصيحة واقامة المظهر
مقام المضمر وهو قوله بذنوبهم على هذا التقدير تكون تنصيصا بان
ذنب عظيم فمن ذهم انه وهم فقد وهم قوله والمعنى ان
الله كما قدر على اني لا يتعاظمه اهلاكهم واخلاء بلاده عنهم لانه قادر على

انشاء آخرين مكانهم يعمر بلاده بهم • ان يشأ يذهبكم ويأت
بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز • وان تتولوا يستبدل قوما
غيركم ثم لا يكونوا امثالكم ولذلك قال ولا يخاف عقباها وفي
عبارة الانشاء اشارة الى انهم خلقوا من اصلهم واستوصلوا ولم
يبق احد من نسلهم ويعضده ما رواه ابن مسعود عن النبي عليه السلام
انه قال ان الله لم يهلك قوما او يعذب قوما فجعلهم نسلا قيل
عليه ان قوله تعالى وهو الذي انشأكم من نفس واحدة يعارضه
لكن لا بعد ان يستفاد ذلك من توصيف قرن بآخرين فان
كمال مغايرة القرن لذلك القرن السابق بان لا يكون اللاحق
من اجزاء السابق تلك ثم وقوله تعالى كما انشأكم من ذرية قوم
آخرين ايضا يعارضه ويبعد ما قربه ذلك القائل حيث وصف
القوم بآخرين ولم يجد شيئا مما ذكره وحل المقام هو ان الانشاء
اذا اطلق يدل على ما قلنا واما اذا قيد فيراد به مطلق الايجاد
وهو التجديد وله غير نظير في لغة العرب • فتدبر وتدرب •
قوله مكتوبا في ورق • يريد ان الكتاب بمعنى المكتوب
والظرف لغو متعلق به وهو ظاهر وقد يجعل مستقرا صفة الكتاب
او حالا منه وح يجوز ان يكون الكتاب اسما كالآلة ويجوز ايضا
ح كون الظرف لغوا باعتبار اصله وفسر القرطاس بالورق
اشارة الى انه قبل الكتب ليس بقرطاس وانما اطلاقه عليه في الآية
الكريمة باعتبار كونه قرطاسا بالكتب لا يقال الورق خاص لان
القرطاس الصحيفة التي يكتب فيها من ورق او كاغذ او غيرهما

ولا يقال قرطاس الا اذا كان مكتوبا والا فهو طرس وكاغد
فلا يصح تفسيره به لانا نقول الورق قد يطلق عليها عموما مأخوذا من
اوراق الشجر مكتوبا او غيره كاغذا او غيره كما هو المشهور وان
خص في بعض الاستعمالات بمقابلة غيره او غيرها فصح تفسيره
به وان لم يصح تعريفه وقد يقال المراد التمثيل لا التخصيص وهذا
على تقدير كون الورق خاصا والقرطاس بكسر القاف وهو الافصح
وقرئ بالضم شاذا نقله ابو البقاء وهو اسم اعجمي معرب
للمكتوب ليس غير قال زهير لها اخاديد من آثار ساكنها • كما تردد
في قرطاس القلم • ويجوز ان يتعلق في قرطاس بنزلنا والظرفية
ح للملابسة ونزلنا ههنا بمعنى انزلنا كقوله لولا نزل عليه القرآن
جملة واحدة ودلالته على التكثير والتجديد انما هي عند انتفاء قرينة
خلافه فلا اشكال ويمكن حمله على التكثير ايضا لامكان تنزيله
صحيفة صحيفة قوله وتخصيص اللمس اي بالذكر لان المعنى كما ذكره
الزمخشري فلمسوه بايديهم ولم يقتصر بهم على الرؤية لان العين
للتزوير سبب منه اذ ربما يقولون انما سكرت ابصارنا وما
نزل من السماء شيء وهذا معنى قوله لان التزوير لا يقع فيه اي ولا يقع
الا ادراك البصري قيل عليه يعني دفع ما عسى ان يقولوا سكرت
ابصارنا وما نزل من السماء شيء اذ باللمس انما يندفع احتمال
كون المرئي مخيلا واما نزوله من السماء فلا يثبت به وقيل في رده
ان اعتبار اللمس انما هو وقت نزوله من السماء لا بعده حتى يرد
عليه ما ذكره وانت خبير بانه لا يدفع شيئا مما قيل لان الابصار

مما يقع فيه التزوير كثيرا اما بالسحر والشعوذة مثلا سواء اعتبر اللمس
معه او لا فاذا فرض انهم راوا ان كتابا انزل من السماء
فلمسوه بايديهم فهل لا يمكنهم ان يقولوا صدقنا ان هذا كتاب حقيقة
لا او مخيل ولكن لا يبعد ان يكون نزوله مزورا سكرت ابصارنا
وزعمنا انه نازل من السماء الا تنظر الى قوله ﴿ولو فتحنا عليهم
بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا انما سكرت ابصارنا بل
نحن قوم مسحورون﴾ وما ذكره ليس ببعيد منه وما قيل في رده ان
المص لم يدع ثبوت نزوله من السماء وحدوثه هناك من غير مباشرة
احد يكفي في الاعجاز فنبا به سبب نزولها على ما روي وهو اقتراح عبد
الله ابن ابي امية وتعنته اذ قال للرسول صلى الله عليه وسلم
لا او من لك حتى تصعد الى السماء ثم تنزل بكتاب فيه من رب
العزة الى عبد الله ابن ابي امية يامرني بتصديقك وما اراني
مع هذا كنت لمصدقك ثم اسلم بعد ذلك وقتل شهيدا بالطائف
كما في قوله ﴿او ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا
كتابا نقراه﴾ ولا ينبغي ان يوجه كلام المص بما يخالف مقصود الاية
الكريمة بل الوجه في دفعه هو انه يريد بقوله فلا يمكنهم ان يقولوا انما
سكرت ابصارنا عدم امكانه عادة بحسب الاغلب لان اكثر
الناس كانوا اذا تايد ادراكهم البصري بالادراك اللمسي خصوصا باليد
يعترفون بالحق وتطمئن قلوبهم به لانه يعتمدون على لمس ايديهم
كل الاعتماد • فلا يبقى بعده الا العناد • واما العناد فلا يرتفع بشيء
الان يرتفع او نقول مراده مجرد تعليل التخصيص باللمس فوق الابصار

مع قطع النظر عن بيان مقصود الاية يعني اذا اتى بكتاب فلمسوه
بايديهم لا يمكنهم ان يقولوا انما سكرت ابصارنا اي لا يقع فيه شبهة
كشبهة تقع في الابصار لما ذكرنا من الاعتماد الكلي فيكون اللمس اقوى
من الابصار فلذلك خصصه بالذكر ولا ينافي ذلك كون المقصود
اثبات النزول بطريق تقوية الادراك البصري باللمسي والفاء في
فلمسوه للتعقيب والمعنى ولم يكتفوا برؤية البصر بل اعقبوا ذلك
بمماسة اللمس باليد اذ كانت اقوى في الاحساس من غيرها فلذا
اتى باللمس بعد ما تم ان اللمس ابلغ من المس • فهو بالمقام انسب
لانه لصوق باحساس والمس لصوق فقط فان اللمس فيه معنى الفحص
والطلب ومنه التماس • بخلاف التماس قوله ولانه
يتقدمه الابصار غالبا فذكره يعني بخلاف الابصار قوله وتقييده
بالايدي لدفع التجوز اللمس في اللغة المس باليد على ما هو المتبادر من
كتب اللغة ثم استعمله الكلاميون في جميع الاعضاء لاشتراك القوة الذي
التي جعلوه اسمالها بين اليد وساير الاعضاء فان اريد هذا المعنى العام
ظهر فائدة التقييد ولم تطلب له نكتة لانه يتدرج والقيد مقصود في اصل
الكلام فاذا طلبت نكتة طلبت لاتيان المقيد دون المطلق او
المقيد الاخر لا للتقييد كما فهم مما اشرنا اليه بقولنا بل اعقبوا ذلك
بمماسة اللمس باليد اذ كانت اقوى في الاحساس من غيرها حيث
لم تقل بل اعقبوا اللمس بالمس باليد ولا يدفع القيد الحقيقي احتمال التجوز
لانه تابع للمقيد ان اريد به معناه الحقيقي اريد بالقيد المعنى المناسب
له وان اريد المجاز فكذلك فتبين منه ان المراد باللمس هو المعنى اللغوي

فان القرآن نزل باللغة فالتقييد لزم التكرار فلا بد له من نكتة فالنكتة التي منها هي نكتة التاكيد المشهورة وهي دفع احتمال التجوز لان نفس التجوز يندفع بعدم القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي فتعين ان مراده بقوله الدفع التجوز دفع احتمال التجوز كما في سائر التاكيدات والسر فيه مواته لا شك في ان اللفظ اذا اطلق عن قراين المجاز تبادر منه الحقيقة لا غير ولذا قالوا التبادر اقوى ادلة الحقيقة ويحتمل المجاز مرجوحا بناء على احتمال ان هناك قرينة صارفة لكن لم يفهمها السامع فاذا كرر ولا شبهة في ان التكرير يفيد التقرر يتقرر في ذهن السامع ان المراد هو ما يتبادر اولا فيندفع ذلك الاحتمال فبالنظر الى مقصود الكلام يندفع احتمال المجاز في القيد التاكيدي ايضا واطلاق التقييد على التاكيد بناء على الظاهر كما هو المشهور ومما ذكرنا يندفع ما قيل ان احتمال التجوز لا يندفع به اذ لا بعد في ان يكون ذلك لبيان لمباشرتهم للفحص بانفسهم وتبين ما فيما قيل ان التقييد بالايدي يدفع التجوز سواء كان اللمس اعم مما هو بالايدي كما هو المفهوم من الكتب الكلامية او كان التماس باليد كما هو المتبادر من كتب اللغة فان التنصيص على القيد بعبارة مستقلة يفيد اعتباره مقصودا فتعين كون المراد معناه الحقيقي وفيما قيل نعم عدم القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي يدفعه فانه انما يدفع تعين التجوز لا احتماله والمراد ذلك كما صرح به حيث قيل ان احتمال التجوز لا يندفع به اذ لا بعد الخ وكيف لا وانت تعلم انه لو دفع احتمال التجوز بناء على ذلك لما احتيج الى التاكيد لدفعه اصلا فيما لا قرينة صارفة عن



المعنى الحقيقي في المؤكد واما ما يقال من ان لليد خصوصية في الاحساس ليست لغيرها فانما هو وجه للمس باليد وهو اللمس والتمس باليد على تقدير العموم لا للتكرير فان قلت محل في الآية تكرير حقيقة او تجريد والتكرير نظرا الى الاصل قلت قول المصنف يدل على التجريد فيكون التكرير حكميا نظرا الى اصل المعنى وتجوز كونه حقيقيا وعلى كل تقدير فدفع التجوز باعتبار التكرير على ما حققته مما حققته وتجوز ان يريد المصنف دفع التجوز بمذكر الايدي بناء على عدم الصارف عن الحقيقة ولم يلتفت الى احتمال التجوز ودفعه لكونه مرجوحا كما ذكر ولظهوره بمقتضى المقام • ولا عليه في ترك مبنى الكلام • بناء على ظهور المرام • وقيل في ذكر الايدي فايدة اخرى سوى ما ذكره وهي انه كان بكلا اليدين كما في قوله تعالى مما عملت ايدي الله لكن مقابلة الجمع بالجمع في الآية الكريمة تمنعه بخلاف ما ذكر في المثال اللهم الا ان يقال مراده انه يلزم من مقابلة الايدي بهم على سبيل الاستغراق بمعونة المقام استعمال جميع افراد اليد فيه بحيث لا يبقى شيء منها خارجا عنه فح يلزم كون المس بكلا اليدين ثم انه لم يقل وقرأوه اشارة الى ان كلا منهم بحيث لا يمكن قرائته وانما يمكن اللمس فقط لان القراءة من رواد الثاني وهم لا يحملونه على ما اشار اليه قوله فقد كذبوا بالحق لما جاءهم كما ذكرنا فكانهم حين لمسوا بادروا الى قولهم ان هذا الا سحر مبين قوله تعنتا وعنادا لا اعتقادا اذ لا شبهة بعد ح و عدل عن الواو الى الموصول ايماء بالصلة الى وجه بناء الخبر وهو كونهم السابق وتنبيها على ان هذا منهم ليس باول قارورة كسرت

بل الكفر عادتهم القديمة ويجوز ان يكون الموصول للعهد والمراد
به افراد باعيانهم توغلوا في التعنت والعناد على وفق ما ذكر
في سبب النزول فيكون التوصيف بيانا لسبب قولهم هذا وصفوا
السحر بالمبين بمقابلة كون المنزل ملموسا فكانهم عارضوا تاكيدهم
الفعلي في الالحاد بتاكيدهم القولي بالانكار وهذا دليل على
غاية عنادهم • ونهاية تعنتهم وفسادهم • من حيث انهم
يعلمون انه ليس بامر مخيل ويعلمون ان السحر لا يكون الا مخيلا
ومع ذلك يقولون ان هذا الا سحر مبين • ويقولون على الله
الكذب وهم يعلمون • والتركيب الاستثنائي تاكيد آخر فوق
المعتاد • ولا يؤكد به الا العناد • فاستوجبوا قوله تعالى زدناهم
عذابا فوق العذاب **قوله** بلا انزل معه ملك اشار الى ان
على بمعنى مع كما في قوله تعالى واتى المال على حبه ويطعمون
الطعام على حبه على بعض التفاسير لان لولا للتنديم والتحضيض
وهو لا يتم الا بان يجيء الملك معه كما قال من قال فلولا القي عليه
اسورة من ذهب او جاء معه الملائكة مقترنين لان النبي عليه
السلام كان يدعي نزول الملك عليه ويدل عليه قوله يكلمنا
انه نبي واستشهاده بقوله فيكون معه نذيرا قال ابن عباس رض
قال النضر بن الحارث وعبد الله بن ابي امية ونوفل بن
خالد لن نؤمن لك حتى تاتينا بكتاب من عند الله ومعه
اربعة من الملائكة يشهدون انه من عند الله وانك رسوله
والحاصل ان النزول عليه ليس مقصودا بالذات ومنهم من تكلف

فيه وقال ولا يخفى ما فيه من التكلف لان النزول ليس في حال
المقارنة الا ان يحمل على الحال المقدرة فكانه لم يعرف ان في
الانزال معنى الارسال والتعبير به لان ارسال الملك لا يكون الا به
وللاشارة الى انه من عند الله ولم يتنبه له باشارة المصنف حيث
اتى بقوله لولا انزل اليه ملك مع ان قوله فيكون معه نذيرا يكفي
في الاستشهاد والى ان اليه متعلق بانزل بتضمين معنى الارسال
وللاستبعاد في كونه حالا مقدرة كقوله سبحانه محلقين رؤسكم
نعم اذا لوحظ قوله لولا انزل عليه ملك مقيدا بقوله يكلمنا انه نبي
لم يحتج الى قوله معه ويجوز حمل قوله معه على انه يفهم من سياق
الكلام لا ان على بمعنى مع وبما نقل من حديث ابن عباس رض من
قوله وانك رسوله اندفع ما قيل من ان الشاهد انما يقتضي ان
يفسر بهلا انزل معه ملك ينذرنا لا انه يكلمنا انه نبي وايضا لا يخفى
ان المراد بالاخبار بانه نبي انذارهم ثم ان ما سلفناه
اذا كان ضمير عليه للنبي عم وجوز عطف قوله وقالوا لولا انزل
على جواب لو وهو لقال والكل صورة معنى حسن الوجه فتدبروا و
اختر ما شئت **قوله** والكل فيه عطف على قوله الكل نع اي وبيان
لما هو الكل فيه او على ما اي وبيان للكل فيه ومن قصر على بعضه
على البعض فقد قصر في التقريب ولم يقصر في التبعيد **قوله**
فان سنة الله جرت بذلك اي باستيصال قوم اقترحوا آية ملجئة
الى الايمان بعد حصول مقترحهم وليس فيه دلالة على انه انزل ملكا على
من يتلوهم فاهلكهم كما توهم اذ هو ليس بمسموع ولذلك مثل الزمخشري

بامحاب المائدة ثم ان الله لله دره لقد احسن فی قوله فان
سنة الله جرت حیث قابل به تعلیلات الزمخشری بناء
علی مذهبه وان امکن تاویله فان المرجع علی مذهبنا لیس الا الی
سنة الله سبحانه اذ هو فاعل مختار ولا یجب علیه شیء ولم یصح منه
انظارهم وقبول ایمانهم وابقاؤهم لفائدة لا نعلمها او بغیر فایدة
ان شاء وهو قادر علی عدم ازهاق ارواحهم فکل ما ذکره بجریان
السنة لا غیر فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسنا سنة الله التی
قد خلت فی عباده وخسر هنالک الکافرون ومن حمل کلامه علی
بعض الوجوه المذکورة فی الکشاف فلم یطلع علی حقیقة مرامه و
قوله لجئ اهلاکهم بایجاب الله سبحانه کقوله فحق علیها القول
فدمرناها تدمیرا خلافا للمعتزلة فان قلت فهل لا یزول الاختیار
عند مشاهدة الملک بعینه قلت لا نلزم ذلک وان جاز
لکن یزول الاختیار الذی یناط به التکلیف علی عادة الله سبحانه
وهو الاختیار الذی یدور علی الاعتبار الذی اشار الیه بقوله
فاعتبروا یا اولی الابصار واما الاختیار الذی یقرب من الاجبار
لقوة دواعیه وکونه ابین وایقن کما ذکره الزمخشری فهو
والاجبار مستو فی عدم الاعتبار عند عادة الملک القهار
والسر فیه هو ان المراد ظهور صفة عدله سبحانه وفضله والعدل انما
یظهر بالجزاء علی ما کسبه العبد والفضل بزیادة علی ما کسبه او باعطاء
بغیر کسب واطلاق العدل منه فضل ایضا علی المذهب الحق
وبه اعتزل المعتزلة عنا فما هو قریب من الجبر من اعمال العبد

فهو فی حکم الجبر حتی ان العبد لا یستحق به المدح عند احد فلا یظهر
بقبوله العدل اصلا بل یظهر الفضل فقط ولذلک قال لیبلوکم ایکم
احسن عملا واحسن العمل انما یکون بما یستحق به العبد المدح و
ذیل البحث فیه طویل وهذا ینبه قلیل فان قلت قد تقرر من
کلامک انه یجوز ان یقبل الله سبحانه ایمان الیاس ولا یلزم منه
شیء قلت نعم وکذلک اتی کما فی قوم یونس ع م قال الله سبحانه
فلولا کانت قریة آمنت فنفعها ایمانها الا قوم یونس لما آمنوا
کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا ومتعناهم الی حین حسما
فصل فی موضعه فتعلیل السنة بانه لا یبقی العذر حین راه اتقن حجتهم ولم
یؤمنوا کما قال سبحانه ولو اننا نزلنا الیهم الملائکة الی قوله تعالی
ما کانوا لیؤمنوا الا ان یشاء الله او بان ایمانهم لا یلیق بالقبول
فانه ایمان یاس یجری العادة ایضا عندنا ثم انهم ذکروا فی تفسیر
قوله سبحانه لقضی الامر وجها وهو انهم اذا شاهدوا الملک فی صورته
زهقت ارواحهم من هول ما یشاهدونه وقیل علیه بانه لا یخفی
انه یاباه قوله ثم لا ینظرون ونقول ان اراد انه یاباه
کلمة ثم فهی لا یاباه لانها للاستبعاد الرتبی کما بینه فی الکشاف
من ان معناها بعد ما بین الامرین جعل عدم الانظار اشد
من قضاء الامر لان مفاجاة الشدة اشد من نفس الشدة
ولیست للتراخی فی الزمان حتی یشکل التعقیب بینه وبین زهوق
الارواح وان اراد انه یاباه صیغة لا ینظرون بمجهول المتعدی
فانه یدل علی اهلاکهم لا علی هلاکهم فهو بین لان الهلاک لا یکون

الا باهلاك الله سبحانه وليس كما قال الدهرية وما يهلكنا الا الدهر
على ان ظاهر كلامهم ايضا يدل على الخلاف في المهلك لا في الاهلا
وان ارادوا امثالنا فعليه البيان • ولنا تحقيق الحق والتبيان •
قوله بعد نزوله • روى عن قتادة لو انزلنا ملكا ثم لم يؤمنوا
لعجل لهم العذاب ولم يؤخروا طرفة عين ويفهم منه انهم لم يؤخروا
بعد عدم ايمانهم لا بعد نزول العذاب اذ لا معنى له فقوله بعد نزوله
يريد به بعد نزول الملك الآن باول بشرف نزول العذاب
فقوله طرفة عين مبالغة في المفاجاة واما في حين ترتب اهلاكهم على
عدم الايمان لا بد بناء على عادة الله ان يمهلهم قدر ان يتاملوا
فيؤمنوا بالاختيار لا بالالجاء والاضطرار ح يجوز ان يكون ثم
اشارة الى هذا كما قيل او يريد بنزول العذاب نزول سببه
فاستقام قوله طرفة عين واما اذا ترتب اهلاكهم على اقتراحهم
فبعد وجود مقترحهم وهو نزول الملك لا ينظرون طرفة عين اما
غضبا من الله سبحانه على اقتراحهم او لكون ايمانهم ايمان باس
واضطرار فهذه وجوه يجوز وقوعها بجميعها واحد بعوم واحد بآخر ولا تنافي
في بينها ح فلا يرد ما قيل ان ايمان الباس يدل على سلب الاختيار
والعذاب بعدم الايمان بعد رؤية ما اقترحوا يدل على وجود الاختيار
فبينهما منافاة الا يرى الى فرعون وثمود فان الاول آمن ولم
يقبل منه والثاني بخلافه وقيل لا يجوز كون ثم اشارة الى ان
يمهلهم الله سبحانه قدر ان يتاملوا الان قوله ثم لا ينظرون •
عطف على قوله لقضي الامر ولا يمهل للتامل بعد قضاء الامر وانت

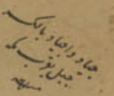
خبير بان البعدية ههنا بعدية كما عرفت وتقدير الكلام ولو انزلنا
ملكا ولم يؤمنوا فبعده لا ينظرون وقضى الامر بغتة فيدل على انهم
يمهلون قبله والا لم يصح ترتب قضاء الامر على عدم الايمان لانه
ظلم ح والله سبحانه لا يظلم • ان الله لا يظلم الناس شيئا
ولكن الناس انفسهم يظلمون قوله جواب ثان مال
صاحب الكشاف الى انه جواب لاقتراح ثان نظرا الى ظاهر
جانب العبارة حيث لم يقل ولو انزلنا ملكا بناء على انه المناسب
لقولهم لولا انزل عليه ملك فظهور ارجاع الضمير في جعلناه الى
الرسول بلا كلفة كما سيجي فلم يذكر ما ذكره المص مقدما ولا يدفعه توجيه
كلام المص بان يقول ولو جعلنا قرينا ملكا لانه لا يثبت المناسبة
المذكورة ولا يظهر به ارجاع الضمير كما لا يخفى واما المص فقد راعى ترتب
جانب المعنى فقدم هذا الوجه لان المناسب بحسب المعنى هو الاتصال
بين الآيتين كما لا يخفى اذا انزلنا معاينا على نزول السورة جملة واحدة
على ما ورد في الحديث الصحيح ونحن نقول رعاية جانب المعنى اولى
لكن اداء العبارة عن المقصود لا يليق بشان القرآن العظيم الشان
في البلاغة والبيان • فاعلم ان في تغيير هذه العبارة نكتة لطيفة
وهي ان في الآية الاولى الملك معاين في صورته كما صرحوا به
والمقصود الالجاء فالنزول من السماء ورؤيتهم ذلك مناسب
لهذه الصورة واما في الثانية فالمعاين في صورة الرجل والمقصود
اللبس فلا يناسبه رؤيتهم النزول قيل على تقدير كونه جوابا بالاقترا
ثان وهو قولهم لو شاء ربنا لانزل ملائكة لم توجد المناسبة المذكورة

ايضا فلا فرق بينهما من هذه الجهة فوقع الزمخشري فيما هرب عنه
وايضا فالفرق بين ارجاع الضمير الى الرسول وبين ارجاعه الى
المقارن بحسب المعنى حتى يعدل عن احدهما الى الآخر قلت بينهما
فرق ظاهر اما لفظا فلان قولهم لو شاء ربنا لانزل ملائكة
لم يذكر مع هذه الآية حتى راعى المناسبة اللفظية بينهما بخلاف ما
نحن فيه كما ترى واما معنى فلان في قولهم لو شاء ربنا لانزل ملائكة
اي بدلا من البشر الرسالة اصلها مسلمة عندهم وانما الاستبعاد
لكون المرسل من البشر وهو ظاهر وما منع الناس ان يؤمنوا اذ
جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا قل لو كان
في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا
فارجاع الضمير في قوله سبحانه ولو جعلناه الى الرسول كما فعل
الزمخشري وهو ظاهر ح ليس فيه ركاكة اصلا بخلاف المقارن
المصدق للنبي عليه السلام فانه المقترح بعد فارجاع الضمير اليه كما جعله
المص يؤدي الى ركاكة ظاهرة محوجة الى تاويل ما ومن قال المقترحون
منكرون لاصل النبوة راسا لكن يكفي في ارجاع الضمير الى الرسول
ثبوته في نفس الامر وتصورهم اياه وان كان لاجل النفي بتقدم
اليهم فيرد عليه بعد الاغماض عن سقوط كلام ومبناه بما ذكرناه ان
يقال يكفي في المتنازع فيه ايضا تصورهم الملك النازل المقارن
للنبي عم فلا فرق بينهما فلا يحصل الجواب عما قيل كما اعترف به ذلك
القائل حيث قال اخ وبالجملة الفرق تحكم قوله ان جعل الهاء
للمطلوب • اي الشيء المعنون بعنوان ما يطلب مطلقا مع قطع النظر

عن كونه ملكا ونازلا وغيره وقوله ولو جعلناه وبينا لك ملكا بيان
المفهوم بحسب ما صدق عليه لا من حيث هو ولذا لم يقل ان جعل
الهاء للمقترح ولك ان ترجع الضمير الى الشاهد الذي دل عليه قوله
لولا انزل عليه ملك حيث ان المط انما هو الشاهد على النبوة واشير
اليه بقوله عليه والمعنى ولو جعلنا الشاهد على نبوتك ملكا كما اقترحوه
لجعلناه رجلا لا يقال ارجاع الضمير الى ما دل عليه الكلام السابق
اليس فيه تكلف يابى عن البلاغة لانا نقول له نظاير في القران •
وهو ابلغ البيان • منها قوله سبحانه وعلم آدم الاسماء كلها ثم
عرضهم على الملائكة قيل لا يجوز كون هذه الآية جوابا آخر بل هو جواب
عن اقتراح آخر لان لزوم جعل النازل رجلا لجعله ملكا كما هو مفهوم
من الآية الثانية في لزوم هلاكهم له كما هو مفهوم الآية الاولى لتوقف
الثاني على عدم الاول لان مبناه على نزوله في صورة رجل قلت هذا
ناش من عدم التدرب في علم التفسير وقلة البضاعة في
صناعة المناظرة فان كونها جوابا ثانيا انما هو على تقدير تسليم عدم
قضاء الامر حين انزال الملك كانه قال ولا لو انزلنا ملكا لقضي
الامر وقال ثانيا وان سلمنا انه لم يقض الامر ح لزم جعله رجلا
اذ قد جرت عادتنا بذلك ويمكن ان يترتب من الآيتين جواب
واحد بطريق الانفصال الحقيقي بان يقال لو انزلنا فلا يخلو اما ان يجيء
في صورته او لا بل في صورة الرجل ولا ثالث بحري العادة فان كان
الاول قضي الامر وان كان الثاني لبس الامر فلا حاصل في مقترحهم
اصلا فاين المنافاة بينهما قوله يعاينونه فيتدوه به لانه اذا لم

يطلب المعاينة لم يلزم تمثيله رجلا قيل لا يخفى ان هذا القيد معتبر ايضا
في رجوع الضمير الى الرسول والاولى ان يؤخذ عن قوله او الرسول
ملكا ليصرف الى الوجهين معا ولا يخفى عليك ان معنى الرسول مبنى
عن المعاينة بخلاف معنى القرين والملك فلو قلنا ولو جعلنا الرسول
ملكا يعاينونه لكان كالتصريح بما علم التزاما ولا حاجة اليه او هو من قبيل
ذكر الشيء اولا وبناء ترك عليه ثانيا فلا ينافي صرفه الى الوجهين كقوله
تع وبث منهما رجالا كثيرا ونساء **قوله** في صورة دحية
بكسر الدال وعن الاصمعي فتحها وهو المرجوح على ما قيل وهو اسم صحابي
كان من اجمل الناس وكان جبرئيل عم نزل في اغلب الاحوال
في صورته وكما تمثل لمريم وللصحابة رض في حديث السؤال عن الايمان
والاسلام والاحسان **قوله** فان القوة البشرية لا تقوى
على رؤية الملك في صورته هذا ايضا بحسب جري العادة والا فالله
سبحانه قادر عليه واعلم ان الامام ذكر لذلك وجوها اربعة
احدها ان الجنس الى الجنس اميل وثانيها هو الوجه المذكور في الكتاب
وثالثها ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعات البشر
وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي ورابعها ان النبوة فضل
من الله سبحانه فيخص به من يشاء سواء كان ملكا او بشرا
هذا كلام ذلك الامام فالاول وكذا الثاني ظاهر واما الثالث
فمبني على انه اذا تمثل الملك تبدل منوعه وهو الذي يسميه الفلاسفة
الصورة النوعية التي هي المبدأ للاحكام والمصدر للآثار المخصوصة
بالنوع الى منوع الانسان فيلزم منه تبدل القوى والاخلاق التي

هو مبدؤها فيكون كالبشر فيعذرهم والله سبحانه قادر اذا تمثل
الملك رجلا على ان يجعله في جميع احكامه واخلاقه كالبشر بلا فرق
خصوصا اذا كان المراد اللبس من غير تبدل لمنوعه لان مبدئية
المنوع للاخلاق انما هو باذنه سبحانه بل من غير تبديل لشخصه ايضا
ويريه للناظر انه بشر • واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا و
يقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا وكيفية التمثل مما لا يحيط
به علمنا فلا يلزم منه انقلاب الحقيقة واستحالة الانقلاب في
الحقائق مبنية على اصول الفلاسفة وقد اشرنا الى امكانه بالقياس
الى قدرة الله سبحانه والكلام فيه طويل واما الرابع فظاهر معناه
انه لا يسأل عما يفعل وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
فان هذه هي حكمة عظمى من اثبات القدرة المطلقة له تع وما قيل ان
الثالث انما يتم اذا ابتدل حقيقة الملك بحقيقة البشر وهو مع
كونه من انقلاب الحقائق خلاف ما يفهم من كتب التفاسير
فان المفهوم منها تبدل صورته بصورة البشر لا تبدل حقيقته
بحقيقته وظهر انه لا منافاة بين ما ذكرنا وبين ما ذكر في الكتب فافهم
واندفع ايضا ما قيل ان الرابع لا يدل على المقصود فتأمل واعلم
ان اصل الحكمة فيه هو ما اخبر به القرآن وهو تمام الكلمة في قوله
تع ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا
من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من
الجنة والناس اجمعين **قوله** وانما رآهم روي ان النبي عم
ما رأى جبرئيل عم في صورته الخاصة الا مرتين مرة في سدرة المنتهى

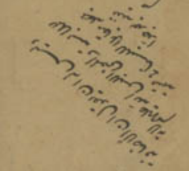


واخرى في اجنحة وله ستمائة جناح يدل عليه اي على تعدد الرؤية قوله
تع ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى فكلمة اخرى تدل على اخرى
ويحكى انه عم لما رآه غشي عليه قوله من الانبياء الظاهر ان من
للتبعيض لان الافراد الذين رأوه كذلك بعض من الانبياء وكون
كل منهم صاحب قوة قدسية لا يستلزم وقوع الرؤية من جميعهم ولا
قدرتهم عليها لجواز التفاوت بحسب القوة القدسية اولان
القدرة بالاقدار لا بالاستلزام فمن غفل عن هذا قال الظاهر ان من
للبيان دون التبعيض لان الظاهر ان الكل منهم قوة قدسية نعم
يجوز كونه للبيان وان لم يثبت رؤية جميع الانبياء اذ لا يلزم منه
كون جميع الانبياء هم الافراد ولا جميع الافراد هم الرائين فتامل
قوله وللبسنا عليهم جواب محذوف قيل من تتمة الجواب
المذكور ولازمه فلا حاجة الى الحذف ولا محذور ايضا في كونه جوابا آخر
حينئذ ولعله نظر الى انه لا لزوم بينهما الا بحسب العادة لانه تعالى
قادر على دفع اللبس بوجه آخر فللاشارة اليه اختار الحذف او
اراد الاشارة الى ان اللبس لازم الرجلية بالذات لا الملكية
فالمعنى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولو جعلناه رجلا للبسنا ولو قيل
ولو جعلناه ملكا للبسنا بدون ملاحظة الرجلية لما صح فكون لازم
الجواب معطوفا عليه جوابا آخر انما يجوز ان لو لم يكن للجواب
المعطوف عليه حال لازمه مدخل في كون لازمه جوابا وههنا الامر ليس
كذلك فالحذف لازم فافهم قوله لخلطنا عليهم ما يخلطون
على انفسهم لا شك ان لبسنا في زمان الجعل فاما يلبسون فيحتمل

ان

ان يكون كذلك والمعنى لبسنا عليهم حينئذ ما يلبسون على انفسهم
حينئذ فالاستقبال في يلبسون تقديري والمعنى ان ما يلبسون
وهو قولهم ما هذا الا بشر مثلكم غير واقع حين الاخبار ولا بعده لان
الشرط وهو جعله ملكا غير واقع بل هو مقدر في المستقبل على تقدير
وقوع الجعل فوقوعه يكون في زمان الجعل ولا ينافيه وجوده بعده فبهذا
الاعتبار قال الفاضل التفتازاني ان يلبسون استقبال بعد
بوقت يعني جعل الرسول ملكا وهو المفهوم من الكشاف ومنهم
من جعل الاستقبال التقديري بعد زمان الجعل بعد ما قال لبسنا و
يلبسون كلاهما في زمان الجعل وبناه على مقدمة غير مسلمة وهي قوله
لان لبسهم بعد جعله ملكا زمانا اذ لا معنى لنفي الحال اللغوي وتخصيص
لبسهم بالاستقبال بالنظر الى زمان الجعل والحاصل ان لهم لبسين
احدهما واقع في الساعة التي وقع الاخبار فيها وهو ليس حاليا
حقيقة والآخر غير واقع لا في الساعة فيكون حاليا حقيقيا ولا في
المستقبل حتى يكون استقباليا حقيقيا بل وقوعه مقدر على تقدير وقوع
الشرط والشرط غير واقع فهو كذلك فالاستقبال ح لا يكون
الا تقديريا ولا ينافي ذلك كونه حالا في نفسه لكنه غير مقصود ههنا
حتى يقدر فيكون حالا تقديريا ويحتمل انه في زمان ارسال محمد فيكون
حالا حقيقيا وما على الاول موصولة مفعول لبسنا واسناده الى
الله تع اما لانه خالقه خلافا للمعتزلة فرمنه الزمخشري الى الخذلان
او لمنع دواعيه وهو الخذلان ولم تقل للزومه من جعله رجلا كما قال
البعض اذ لا لزوم حقيقة بين الدواعي وبين ما تدعو اليه اذ لا جبر

فلو قلناه لاشره وان اريد اللزوم العادي يرجع الى كونه مخلوقا
لله وهو الوجه الاول فتامل واما اسناده اليهم في قوله
يلبسون فلانه بكسبهم كما لا يخفى وعلى الثاني مصدرية او موصولة
منصوبة على المصدرية على التشبيه اي لخلطنا عليهم في زمن الجعل وهو
قولهم ما هذا الا بشر مثل خلطهم على انفسهم او مثل الخلط الذي
يخلطونه على انفسهم الآن وهو تكذيبهم لمحمد صلعم وكلام المص جمع من
المعنيين و قوله فيقولون الخ بيان لكل من لبسنا ولبسهم
على الاول وللبسنا فقط على الثاني ومن قال وللبسهم فقط على
الثاني فقد سها فتدبر قوله وقرئ لبسنا بلام واحدة اكتفى
بذكره في الجعلنا و قوله تسلية لرسول الله صلى الله عليه
وسلم مجرد قوله ولقد استهزئ برسل من قبلك تحصل به التسلية
والتأسي لمن سبق من الرسل قالت الخنساء • ولولا كثرة
الباكين حولي • على اخوانهم لقتلت نفسي • وما يكون مثل اخي
ولكن • اسلي النفس عنهم بالتأسي • فلذلك اعقبه به وقوله
فحاق بالذين سخروا ان تهديد لقومه وزيادة في التسلية ايضا
بناء على انه اصاب بالذين سخروا من محمد عم ايضا ما كانوا به
يستهزؤن كما بين في تفسير قوله • والذين ظلموا من هؤلاء
سيصيبهم سيئات ما كسبوا وما هم بمعجزين وكتاب الله سبحانه
مشحون بقتلهم وسبيهم وقحطهم وجلائهم وغير ذلك وليس يقدح
فيه رفع الاستيصال تكرمة للنبيه عم ففيه تسلية له بالنصرة عليهم وغلبة
المؤمنين كقوله ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم



المنصورون

المنصورون وان جندنا لهم الغالبون كانه قال لا تبال بهم
فانه سيصيبهم من جنس العذاب والقهر ما يكفيك ويسليك فسيكفيكهم
الله وهو السميع العليم • كما اصاب من قبلهم الاستيصال ان كان
المراد بالحيق الاستيصال ويجوز غير ذلك • والاخفاء في حصول
التسلية بذلك • ولا تلتفت الى ما قيل ليس فيه تسلية اصلا
لانه انما يتم لو حاق بالذين سخروا محمدا عم ايضا الآن يقال
مجرد الاستحقاق للحيق كاف ولا يقدح التخلف تكرمة للنبيه عم
على انه قد وقع الانذار بالاستيصال لهذه الامة بقوله سبحانه فان
اعرضوا فقل انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود على بعض التفاسير
وان اوله المص ولا يخفى كفاية في التسلية غايته انه لم يقع لما ان
اكثرهم كانوا مؤمنين بخلاف مجرد الاستحقاق له فانه ليس من التسلية
بهذه المثابة فتامل قوله بالذين سخروا منهم السخرية والاستهزاء
بمعنى لكن الاول قد يعدى بمن والباء والثاني بالثاني فقط فلعل
متعلق بسخروا والضمير راجع الى الرسل قال الله سبحانه حكاية
عن نوح عم ان تسخروا منا فانا نسخر منكم وقال ابو البقاء الى المستهزئين
وقال الحوفي الى امم الرسل ومن للبيان والظرف حال ورد
الاول بانه يصير المعنى فحاق بالذين سخروا كائنين من المستهزئين
ولا حاجة الى هذه الحال لانها مفهوما من سخروا ونقول المراد بالحال
انهم استهزؤا واوعدوا عليه فلم يزالوا مستهزئين حتى جاءهم
العذاب وهم على هذه الحال بيانا لزيادة تعنتهم فهو كقوله سبحانه
ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فاخذهم العذاب وهم ظالمون

وفيه ايضا اشارة الى ان ضرره لا يتعداهم حيث ان الحال قيد
مثل قوله وان يهلكون الا انفسهم ويكون من البيان
لا بيانا فيه ورد الثاني بانه يلزم ارجاعه الى غير مذكور واجيب
بانه في قوة المذكور ولا يخفى ان هذا الرد ضعيف لا ترى حتى يكون
محتاجا بذلك اذ كل احد يعرف جواز رجوع الضمير الى ما فهم مما
قبله قوله فحاط بهم الذي كانوا يستهزؤن به • فحاق بمعنى
احاط وما موصولة عبارة عما جاء به الانبياء ولا شك ان استهزاء
المبلغ فيما يبلغه استهزاء به وبه متعلق بيستهزؤن قدم للتخصيص
للمبالغة والمعنى ما كانوا يخصصون به استهزاءهم كانهم لا يستهزؤن
شيئا غيره حيث كان ساير الاستهزاآت عنده كانه ليس
باستهزاء ففيه تشديد في الوعيد لانه غاية في الاستخفاف والاستحقار
فكانهم يعدونه شيئا حقيرا بحيث لا يتوهم لاجله العذاب فضلا
عن الهلاك فكان ياتيهم من حيث لم يحتسبوا وهذا اشد
على والظ والجح كما فسروا في قوله سبحانه وبدا لهم من الله
ما لم يكونوا يحتسبون او رعاية للفاصلة وقوله حيث اهلكوا لاجله
اشارة الى ان الاحاطة كناية عن الاهلاك كما في احاط بهم
العدو وكذا قالوا لكن ح لا يستقيم المعنى لانه يكون هكذا فاهلك
بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزؤن وهو ليس بصحيح بل الحق ان
احاطة ما سخروا به بهم كناية عن الاهلاك لا ان الاحاطة وحدها
كناية عنه وعلى هذا يجب ان يحمل كلام الله فافهم والاسناد الى
السبب لان الظاهر من كلامه رجوع ضمير لاجله الى الذي يستهزؤا به

لا كما قاله الزمخشري فانه قال حيث اهلكوا من اجل الاستهزاء
فالاسناد ح الى متعلق السبب وكلام الله اقرب ان جعل ما موصولة
وكلامه ان جعلت مصدرية لكن كلامه صريح في كونها موصولة حيث
قال فاحاط بهم الشيء الذي كانوا يستهزؤن به وهو الحق وظهر منه
ان مذهبه هو الاسناد الى السبب ايضا واما قوله من اجل الاستهزاء
فمحصل الكلام اشارة الى ان الهلاك بسبب ما يستهزؤ به وهو الحق
انما نشاؤه هو الاستهزاء ولذا قال من اجل دون لاجل كما قاله
المصنف واما ترك الاشارة من الله فلظهور المشار اليه ولو جعل
ما عبارة عما توعدوا به ان لم يؤمنوا يكون الاسناد حقيقيا هكذا قيل
ورد هذا بان هذا القائل قد اعترف بان الحيق كناية عن الاهلاك
ومعلوم ان المهلك هو الله سبحانه فالاسناد الى الغير مجاز ضرورة
نعم لو قال ولم يجعل الاحاطة كناية عن الاهلاك يكون الاسناد
حقيقيا لكان صحيحا كما نذكره الآن فنقول هذا القول لشيخنا قدس سره
في تفسيره ولعله اخذه من بعض التفاسير وجدناه فيها ومراده ان
حاق بمعنى احاط فاذا جعل ما عبارة عما توعدوا به كان المعنى فاحاط
بهم العذاب الذي كانوا يستهزؤن به فيكون الاسناد حقيقيا لا محالة
وقوله فيه والمراد الاهلاك معناه ان احاطة العذاب بهم كناية
عن اهلاكهم لا ان الحيق وحده كناية عنه كما عرفت فلا منافاة بين
قوليه والكلام في حاق من انه من الحيق او الحوق او الحيق طويل •
وفيه كثرة الاقاويل • وكتب التفاسير هي المتكفلة بالتفاصيل •
قوله او نزل بهم وبال استهزائهم فحاق بمعنى نزل قاله الربيع

بن انس وما مصدرية والمضاف محذوف والضمير عايد الى الرسول
الذى تضمنه الجمع اى وبال استهزائهم الرسول ويجوز على راى
الاخفش وابن السراج عوده على ما المصدرية لانها اسم عندهما
قيل ليت شعرى ما وجه تخصيص التفسير بالنزول لكون ما مصدرية
والتفسير بالاحاطة بكونها موصولة مع تاتى التفسيرين فى كل من الوجهين
وانت خبير بان وجه مثله هو الرواية فلا اشكال على المص واما المفسرون
فلعلهم اعتبر بعضهم الاشارة الى الاستيصال المناسب له معنى الاحاطة
وبعضهم نظر الى ان التعميم اسلم من الشبهة فذهب الى نزل لاحتمال
عموم الاية لمن يستاصل بهم ولمن نزل بهم العذاب دون الاستيصال
وتفسير المص فيما بعد بالاستيصال لا يدفع ذلك الاحتمال ثم بعضهم رجح
تقليل اللفظ وتخفيف التعبير فجعل ما مصدرية مع ان عادة القران
العظيم فى امثاله الاتيان بلفظ الوبال كقوله فذاقوا و
بال امرهم ذاقوا وبال امرهم فذاقت وبال امرها فقد
الوبال لا يعد تكلفا لظهوره بل كون هذا التقدير مما يستدعيه
التفسير • ويجوز كونه ايضا من قبيل الاسناد الى السبب
على انه على تقدير كون الضمير فى به الى الرسول كما ذكر يبقى الموصول
بلا عايد فيكون المصدرية ترجح اظهر بعضهم رجح كونها موصولة لكثرته و
لمناسبة معناها لتفسير حاق باحاط على تقدير كونها عبارة عما وعدوا
به وهو حظ لمن له ذوق سليم وطبع مستقيم • ومن مرذوقه فهو
سقيم • فهو عند التحقيق تخصص المناسبة لا تخصص التفسير فكل منهم
معترف بصحة تفسير الاخر وتفسيراته لا منكر لها قوله كيف كان

عاقبة المكذبين عاقبة الشئ ما ينتهى ويصير اليه مصدر الى الاصل
كالعاقبة واذا اطلق اختص بالخير كقوله سبحانه والعاقبة
للمتقين واذا قيد عم كما هنا وغير ذلك اقول ويحتمل ان يستفاد
الخيرية فى هذه الاية من اللام فى للمتقين حيث ان فيها معنى النفع
فالمعنى والعاقبة خير للمتقين فح لا يكون مخصصا كما فى قوله تعالى
والاخرة عند ربك للمتقين والجواب ان المراد اختص استعماله
بالمقارنة بما فيه معنى الخبر لا ان معناه يكون مختصا بالخير وهى اسم
كان وكيف خبر مقدم اى كانت على صفة عجيبة قدم للصيغة و
ان انسلخ عن معنى الاستفهام وقول المص كيف اهلكهم الله حاصل
المعنى ان لم يجعل كان تامة وقوله كى تعتبروا التعليل للنظر الدال
عليه انظروا لا للاهلاك الواقع فى كلامه لكن يجوز ذلك بمعنى اهلكهم
الله فيما مضى لكى تعتبروا الان برؤية الاثار • فاعتبروا يا اولى الابصار
ففى الرؤية من مزيد الاعتبار • ما لا يكون فى الاخبار • لطايف
معنى فى العيان ولم يكن • لقدركه الابصار او والقائم ان
تبديل الاستهزاء بالتكذيب اشارة الى ان الاستهزاء بالانبياء
انما يستوجب الاستيصال لكونه تكذيبا او امارته ويدل ايضا على
ان مجرد التكذيب لما استقل باستيجاب العذاب فكيف حال
من جمعه بالاستهزاء ومن اعترض عليه بان المراد بالمكذبين من
يجمع بينهما ايضا بكون اللام للعهد اشارة الى الذين سخروا
منهم فقد اعترض عن سبيل الرشاد • اذ لم يوفق بين الاداء و
المراد • فان الاشارة المذكورة بالعبارة • والمراد المذكور

بالاشارة • فكن من الغافلين • ولا تكونن من الغافلين
قوله ان السير مبه لاجل النظر جعل صاحب الكشاف السير اعني
وجوده سببا لوجود النظر والامر بالنظر سببا للامر بالسير ولا شك
ان وجود الشيء امر والامر به آخر فلا يتوجه عليه ما اورده بعض
المفسرين من انه تناقض حيث جعل السير سببا للنظر اولا وعكس
الامر ثانيا واستصعب وجه افادة الفاء كون السير لاجل النظر و
استعان فيه بمعونة المقام حيث قال لما افاد ان السير سبب
مؤد الى النظر فهم منه بمعونة المقام • انه مطلوب لاجله ولا صعوبة
فيه لان المتكلم لما فرع الامر بالنظر على الامر بالسير علم ان مراده
تفرع ما فرعه عند السامع اعني وجوده مسببا عن وجود المفرع عليه
والسر فيه ان ذكر الشيء مع تفريع شيء عليه بمثابة تقييد ذلك
الشيء به ولا شك ان ذكر الشيء يتوجه الى القيد فيستفيد منه
كون السير لاجل النظر من له فطرة ودربة في معرفة اللسان •
فضلا عمن يعرف المعاني والبيان قوله ولذلك عطفا اي
في سيروا ثم انظروا وقوله ولذلك اي والانتفاء ما ذكرنا فيه
قيل معناه الخ يعني ان الامر الاول للاباحة والثاني للايجاب
بخلاف ما اذا كان بالفاء فان كلا منهما للايجاب اما الثاني
فظ واما الاول فلتوقف النظر الواجب عليه فان الموقوف
عليه الواجب واجب قال صاحب الكشاف ونبه على ذلك
بثم لتباعد ما بين الواجب والمباح فقوم تكلفوا في فهم كلامه
الفصيح ولم يبلغوا الى شيء من مرامه البليغ فاعلم ان الاعتبارا

الخطابية التي عليها مدار المزايا المدركة بالذوق يخالف باختلاف
العنوانات التي يقصد اليها المتكلم حسبما اقتضاه حال السامع عند
القاء الكلام في سمعه والسامع يفهمه من نظم كلامه • اذا نصب
فيه شيئا من اعلامه • والا فبمعونة مقامه • فلما قال عز من
قائل قل سيروا في الارض فانظروا فهم السامع من تفريع النظر
على السير ان المقصود تفرعه عنه وكان قد جعله موقوفا عليه وقد اوجبه
فكان السير موجبا لاجله فاذا قيل ثم انظروا ولم يأت بأداة التفريع
وما هو علم فيه فهم منه ان المتكلم لم يقصد الى تفريعه ولم يعتبر
كونه موقوفا عليه بل قصد الى حصوله عقيبه حسبما اقتضاه حال السامع و
هو اذا كان السامع يتحرج بمباشرة مقدمة النظر وهو السير في
علم المتكلم فيرشده الى تيسيره بالامر به على وجه الاباحة يعني لا اكلف
عليكم في اثبات ما قلته لكم بشيء عسير او شاق ولا اوجب
عليكم ما لم تالفوا به بل آمركم بما لا حاجة فيه الى الايجاب حيث
تفعلونه لحاجتكم من التجارة وغيرها فاذا فعلتم ذلك فافعلوا النظر و
بالجملة اذا سرتم في الارض لبعض حوائجكم فسيروا فيها وانظروا
اذا سرتم فاجمعوا بينهما ولذلك لزم كون ثم للتباعد بين الامرين
بالوجوب والاباحة لا بين الواجبين لانه لا يناسب المقام لان
الارشاد المذكور لا يتم الا به ومراد صاحب الكشاف بارادة التجارة
وغيرها من المنافع انما هو مجرد ايضاح ان السير لا لاجل النظر لان
عدم اعتبار الشيء يتضح بصحة فرض الاخر مكانه زيادة اتضاح فبهذا
تبين سقوط ما قيل ان الكلام اجنبي وهو بيان اباحة السير للتجارة

بين الاخبار عن حال المستهزئين وما يناسبه ويتصل به من الامر
بالاعتبار بآثارهم مما يخل بالبلاغة اخلالا ظاهرا وظهر ايضا فساد
ما قيل يجوز ان يكونا واجبين وثم لتفاوت ما بينهما كما في قولنا
توضأ ثم صلّ ولا يدفعه الجواب بان السير من حيث هو سير
مباح الا ان بعيد بعيد وجوبه فاذا قرن بفاء السببية امكن
حمله على الواجب لان السير للنظر واجب كالنظر وان كان
السير للتجارة مباحا كالتجارة واما اذا قرن بثم فلا وجه لحمله على الوا[جب]
اذ ليس في اللفظ ما يشعر به وما بين السير والوضوء من الفرق
لا يخفى على اهل الذوق لان المعترض اذا قال يجوز استفادة الوجوب
من الاخرى النافية سقط الجواب لان ثم وان لم يدل على الوجوب
لكن لا ينافيه على انه لا يكون جوابا عن ايراد ثم هنا وايتاء الفا[ء]
ثم فافهم ولا فرق بين السير والوضوء لان الوضوء انما يجب
لاجل الصلوة ايضا فاما يحب لنفسه فمن المباحات واي دون
فارق بينهما وكتب الفروع مشحونة ببيان سبب وجوبه واندفع
ايضا ما اعترض عليه به من ان توقف النظر على السير يوجب
وجوبه سواء كان في الكلام ما يدل عليه اولا فالبحث على حمله على السير
الغير الواجب وايضا السير للتجارة تكون سببا مؤديا الى النظر مع عدم
وجوبه فلا دلالة للفاء السببية على وجوب السير والتحقيق ان
السير الى ديار الهالكين يجب عليهم لاجل النظر والاعتبار فاذا ساروا
ثم اعتبروا سقط عن ذمتهم سواء كان ذلك السير للتجارة او للنظر او غير
ذلك وكل ذلك اذا حققته تحقق انه ناش من عدم الفرق

الآية

من الاعتبارات والحالات المقتضية لها والعبارات المشعرة
بها ولم يحذ في هذا المقام من وقف على هذا المرام الا المصنفين الفا
ضلين فلله سبحانه درهما ما ادق نظرهما فاطنبنا فيها لنجعلها لكم تذكرة
وتعيها اذن واعية ثم ما قيل ان السير ههنا لاجل النظر ايضا وكلمة
ثم لبيان التفاوت بين المط ومقدمته والمرتب على الشيء اذا
كان اول اجزائه متعقبا له وحصوله بتمامه في زمان طويل يصح عطفه
عليه بالفاء نظرا الى اوله وبثم نظرا الى تمام حصوله فهو كلام صحيح في نفسه
لكن لا يعيد شيئا مما نحن فيه من طلب حالة مقتضية ومرجحة للحمل
من الفاء وثم بل يفيد ان كلا منهما على السواء وليس المراد هذا
قوله وهو سؤال تبكيت وهو توبيخ وتعنيف والزام تمكنه
بالحجة عليه غلبه والزمه والكل مجموع في الآية الكريمة بل هو توبيخ
ايضا وهو التبكيت بحيث ينقطع كلام الخصم ولا يقدر ان يتكلم و
لذا امره بالجواب اشارة الى انهم تنا قلوا فيه مع تعينه لكونهم محجوجين
وعلمهم بانقطاع كلامهم عند ذلك **قوله** تقرير لهم اي الجاء لهم
الى الاقرار بانه لله لانه من الظهور بمرائي لا يقدر احد ان يتعامى عنه
او تقرير بجواب لاجلهم فكان قوله قولهم لعدم الخلاف كقوله
سبحانه قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم وبذلك
يحسن الامر بالسؤال والجواب وقيل لما سألهم كانهم قالوا لمن
هو فقال سبحانه قل لله ذكره الجرجاني وهذا مع كونه عن مقتضى المقام
بمراحل بعيد حيث انهم لم يشكوا في انه لله **قوله** وتنبيه على انه
المتعين للجواب بالاتفاق يدل عليه قوله سبحانه قل لمن الارض

ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل افلا تذكرون * قل
من رب السموات والارض السبع ورب العرش العظيم *
سيقولون لله قل افلا تتقون * قل من بيده ملكوت كل شئ
وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون سيقولون لله قل فانى تسحرون
وأما قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله فلا يدل بمنطوقه والا على خلق نفس السموات والارض لا على
خلق ما فيهما فلمبطل ان يقول السموات خالقة لما فيهما مع كونها مخلوقة
لله ثم المراد العموم وهو ظاهر لكن ما تلوناه من الآيات
اقطع لتقولات الخصم واظهر في المطابقة الظاهرية لهذه الآية لان
عبارة السؤال لمن ما في السموات والجواب قل لله قوله
كتب على نفسه الرحمة الطا انه ههنا هو الذات لا غير وليس مثل قوله
تعالى ويحذركم الله نفسه لانه قد يفسر بالعقاب او العلم كقوله سبحانه
واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه ثم انه اذا اريد به
الذات هل يجوز اطلاقه عليه سبحانه مطلقا ام لا فالمفهوم من كلام
العلامة في تفسير قوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انه
يجوز اذا كان بمعنى الذات حيث قال بعد ما فسره بما فسر به الزمخشري
وغيره من المفسرين وما روى عن ابن عباس من ان معناه
تعلم ما اخفى من معلومي ولا اعلم ما يخفى من معلومك والاطلاق النفس
للمشاكلة وقيل المراد بالنفس الذات وذكر سيد المحققين في شرحه
للمفتاح ان النفس لا تطلق عليه سبحانه وتعالى الا للمشاكلة وان
اريد به الذات فاعترض عليه بهذه الآية الكريمة وبآيتى التحذير المذكورتين

وقوله ويحذركم الله نفسه والى الله المصير قلت فالحق والحق
اقول ان كل ما هو له يجوز اثباته له وكل ما هو عليه لا يجوز اطلاقه
عليه وهذا بالنظر الى المعنى فوقف قوم عند هذا وذهب قوم الى انه
يجب تنزيهه سبحانه وتعالى عما يشعر بالنقص سواء كان بالاشتراك
او بالمجاز المشهور * او المتعارف من الجمهور * وغير ذلك حتى لم يكتفوا
فيه بمجرد علمهم بل توقفوا على اذن الشرع فجعلوا الاطلاقات توقيفية
تحاشيا عن الحوم حول الحمى لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
المحارم حمى الله تعالى فمن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وقال
الله تعالى تلك حدود الله فلا تقربوها نهى عن القرب فضلا عن الوقوع
فلزم عليهم ان يتبعوا موارد الاطلاقات ومظانها فحيث وجدوا
ما يشعر بالنقص باحد الوجوه المذكورة التمسوا له توجيها وجيها فوجدوا
بحمد الله سبحانه وتوفيقه ما التمسوه موافقا لما قصدوا به تعظيمه وتوقيره
سبحانه ولم يجدوا منها بتوفيقه تعالى ما لا يقبل توجيها اصلا ذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء فمنها لفظ النفس فانها في اللغة والاستعمال
للروح والقلب والجسد والدم وغير ذلك فيجب تنزيه الله سبحانه
عن اطلاقها عليه بغير توجيه به فورود اطلاقه في كلام الشارع بلا
يخالف مذهبهم ومن وجوه المشاكلة حيث ورد بعض الاطلاقات
على نهجها فحيث وجدت مشاكلة في اللفظ يحمل عليها وفيما لم يوجد يقدر
مما به التعارف فان المتعارف المشهور * كالمعهود عند الجمهور *
فهو كالمذكور في الظهور والبدور * كما في صبغة الله يقدر المشاكلة بما هو
المتعارف المعهود عند النصارى من صبغتهم بالمعمودية للتطهير وتحقيق

دينهم ونصرانيتهم كما بين في موضعه فههنا ينبغي ان يقدر الشئ كله
بما هو المتعارف من لفظ النفس المفهوم بمعنى الذات عند كل احد
مثل جاء زيد نفسه وذهب عمرو بنفسه الى غير ذلك على ان
مفعول لفظ الرحمة ههنا نفوس العباد فيكون ح كانه قيل كتب
نفوس عباده الرحمة على نفسه فبما كان توجيهه ما لا يليق لمن هو
من اهل السنة والجماعة الذين هم الراسخون في العلم التوجه الى
ما لا وجه له والتوقف عند ما يشعر اشعارا ما بنقص ما فلعله من تسولات
النفس وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي
قوله الزمها تفضلا واحسانا • رد على المعتزلة حيث يقولون
بالوجوب العقلي على الله تعالى قوله ما يعم الدارين اذ التخصيص
والعموم بهذا المعنى لا في خصوص بعض العصاة بالغضب والعقاب
ومع هذا رحمته اوسع واكثر من غضبه وقد جاءت الاخبار فيه روى
عن النبي عم انه لما فرغ الله تعالى من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت
غضبي ووجه بان المراد سبق الكثرة لا سبق الزمان ويؤيده رواية
غلبت مكان سبقت قال الله تعالى عذابي اصيب به من اشاء
ورحمتي وسعت كل شئ وهذا استعطاف منه تعالى للمتولين عنه الى الاقبال
اليه تعالى واخبار بانه رحيم بالعباد ولا يعجل في العقوبات ويقبل
التوبة ويعفو عن السيئات فلا تولوا عنه وانتم تسمعون وهذا
الاستعطاف منه تعالى قد اصاب محزه لانه لما سبق منه الوعيد
الشديد واعقبه بالسؤال والجواب على وجه التقريع والتعنيف
بحيث بهتوا ولم يجدوا الملجأ وضاقت عليهم الارض بما رحبت

رحمتي ح وانباء عن مضمون قوله لا تقنطوا من رحمة الله وكانه
قال الم تروا انه تعالى هداكم الى معرفته والعلم بتوحيده بنصب الادلة
وانزال الكتب ومنها الامهال على الكفر بقوله والامهال عطف
على قوله الهداية ثم ان فيه وجها آخر وهو انه تجهيل لهم وتوبيخ عليهم
واظهار لخروجهم عن الانصاف والمعنى انه بعد ما اوعدهم هكذا
وكذا قال ما اجهلكم وما اظلمكم بعد علمكم بانه الخالق الحق • والمالك
المطلق • تكفرون به وهو السيد الكريم الذي كتب على نفسه الرحمة
وخلقكم لرحمته ولا يرضى لعباده الكفر وان يشكروا يرضه لكم ولذلك
ما رغضبه بعد ذلك كما هو عادة الكرام • في مقابلة اللئام • فقال
ليجمعنكم بالقسم والتأكيد للتشديد يعني ليجمعنكم وليجزينكم جزاء ما فعلتم
وفيه اشارة الى انه تعالى لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس
انفسهم يظلمون حيث انه تعالى كتب على نفسه الرحمة • وانتم من عند
انفسكم استوجبتم العذاب والنقمة • على ما قال تعالى قل هو من عند
انفسكم وقال تعالى حكاية فلا تلوموني ولوموا انفسكم كما بين في محله
قوله استيناف اي نحوي على ما هو الظ والجملة قسمية للوعيد
منقطعة عما قبلها لا محل لها من الاعراب قوله اي ليجمعنكم الخ • اراد
بيان وجه ارتباطه بما قبله يعني انه لما بين رحمهم بالامهال • ورفع
عذاب الاستيصال قال ليجمعنكم الى يوم القيمة فيجازيكم على كفركم
ليتبين انه تعالى يمهلهم ولا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على نقير وقطمير
ويحتمل ان يقال انه استيناف بياني جوابا عن سؤال كانه قيل
ومتى تلك الرحمة فقيل هي يوم القيمة ليجمعنكم اليه فهي يومئذ للمؤمنين

والذين لا يؤمنون قد خسروا انفسهم فلهم العذاب المهين • هذا
هو الوجه في توجيه الاستيناف البياني وأمّا ما قيل في توجيهه نقلا
عن اللباب كانّه قيل وما ملك الرحمة فقيل هي ان يجمعكم الى يوم
القيمة وذلك لانه لولا خوف العذاب لحصل الهرج والمرج فقدر
العقاب في العقبى • من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا • فقوله ليجمعنكم
كالتفسير لقوله كتب على نفسه الرحمة ففيه ان الدهرية والمشركين
المنكرين بالبعث لا يخافون عذاب الآخرة ولا هرج منهم ولا مرج
وكفى في دفع الهرج والمرج دفع الناس بعضهم بعضا ويكفي فيه الرغبة
في الرياسة الدنيوية لقوله سبحانه ولولا دفع الله الناس بعضهم
ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين قوله
مبعوثين الى يوم القيمة اي عدى الجمع بالى لتضمينه معنى البعث يعني
الارسال فيقع حالا بلا تاويل فان من مات مرسل الى يوم القيمة
وجعله البعض حالا مقدرة وقد تضمن معنى الانتهاء • قال ابو حيان ان
الى لانتهاء الغاية والمعنى ليحشرنكم منتهين الى يوم القيمة وهذا بظاهره
سهو منه لان الانتهاء الذي هو معنى الى لا يفيد شيئا في هذه التعدية
الا ان المراد ان كون معنى الى الانتهاء يقتضي بحكم المناسبة تضمين
الفعل هذا المعنى فقوله منتهين تفسير التضمين لا تصريح معنى الى و
تضمن معنى الضم ايضا ويجوز بملاحظة معنى الاسراع من انبعث اليه
اي اسرع لقوله يوم يخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب
يوفضون او بملاحظة معنى الافاضة فان قيل الاسراع والافاضة
انما هو الى المحشر لا الى اليوم قلنا الامر سهل لان السرعة صفة

الحركة تنتهي الى حيث ينتهي الحركة مكانا ان الحركة تنتهي الى المكان والى
الزمان كذلك السرعة تنتهي اليهما بالضرورة لان الحركة والمكان والزمان
امور متطابقة بينوه في موضعه اولا يرى ان سرعة الحركة في الكيف
الى اي شيء تنتهي هي الى المكان او الى الزمان فتامل تفهم ولانه كانه
هو وهو من التاويلات المشهورة واسناد المسند الى احد الملابسين
الى الآخر شايع ذايع او المراد واقعها وما قيل هنا فهو كقولهم
شهد يوم بدر ليس بذاك لان شهد بمعنى حضر والحضور يقارن
الزمان كما يقارن المكان يقال حضر زيد يوم الجمعة بلا تاويل واذا
كان بمعنى ابصر فكما لا يصح ابصار اليوم حقيقة لا يصح ابصار الواقعة
حقيقة فيحتاج الى التاويل ايضا فلا حاجة الى تاويل اليوم بها وان
اريد بالاسراع معنى التعجيل • لم يحتج الى التاويل • فتامل قوله
والى بمعنى في ذكره جماعة واستشهدوا بقوله • فلا تتركني بالوعيد كانني
الى الناس مطلي به القار اجرب • وتاوله بعضهم بان ضمن معنى
مضافا وقال ابن عصفور هو على تضمين مبغض ومكره كقوله سبحانه
وكره اليكم الكفر والفسوق ثم قال ولو صح مجيء الى بمعنى في لجاز زيد
الى الكوفة كذا في مغني اللبيب • قيل عليه هذا عجيب • لانه استشهد
بمحل النزاع وانت خبير بانه استشهاد بالمشهور المتفق عليه المرضي عند
الخصم ونحن نجيب عنه بانه اذا قيل الحرف الفلاني بمعنى الحرف
الفلاني فليس معناه انه انسلخ عن معناه الاصلي بالكلية بحيث لا يصح
اعتباره بوجه من الوجوه بل انما يستعمل حرف بمعنى الآخر اذا كان
لمحله مناسبة لمعناه الاصلي في الجملة لاجلها يجوز التجوز به والا لكان

حقيقة ولا يصح ان يقال هو بمعناه بل كون ح ذلك المعنى معناه
مثلا في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل يقال بمعنى على لان
الصلب بالاستعلاء لكن من حيث انه يجوز اعتبار الظرفية فيه
بملاحظة معنى الاستقرار يستعمل في محل على في فيقال في بمعنى على
فقولنا زيد الى الكوفة انما لا يجوز اذا لم يعتبر فيه معنى يشم منه
رائحة الانتهاء بل يقصد الى مجرد الظرفية كما هو الاكثر واما اذا قصد
الى الظرفية حتى يكون المحل محلها ويقتضي استعمال في لكن عند
المتكلم اعتبارا ينبئ عن الانتهاء استعمل فيه الى وترك اصل
مقتضى المقام • وهو اصل الكلام • فجاز ح زيد الى الكوفة مثلا
اذا لم يكن زيد في الكوفة فتردد السامع فيه هل جاء اليها واستقر فيها
منتهيا سيره اليها وكان اصل مراده معرفة استقراره فيها القيت
اليه كلاما ينبئ عن استقراره فيها بانتهاء سيره اليها فنقول زيد
الى الكوفة تريد زيد استقر في الكوفة بعد انتهاء سيره اليها وهذا
مما لا يشك في صحة نفي الآية المذكورة الامر كذلك فتدبر وقيل
مى زايدة اي ليجمعنكم يوم القيمة كما في تهوى اليهم بفتح الواو على قراءة
ورد بانه لا ضرورة اليه هاهنا لكن اذا جعل يوم ظرفا للجمع فعسى ان
يكون اليه ضرورة قوله وقيل بدل من الرحمة بدل البعض
يعني ان الرحمة يعم الدارين كما عرفت والبعث والانعام فيه
بعض منه ولا يلزم عموم الرحمة لكل احد في تحقق هذا المعنى وان
كان ذلك متحققا في نفسه لقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وقيل
ما مر ذكره نقلا من اللباب هو الوجه فيه لكن في قول الله وانعامه



عليكم نوع نبوة عن هذا فان المتبادر منه كون البعث رحمة للمؤمنين •
فلا يكون الرحمة في كتب على نفسه الرحمة عاما للفريقين • وقد عرفت
حال المنقول هناك واما النبوة المذكورة فهي انما يلزم اذا كان
المراد بالانعام ما هو في الآخرة واما اذا كان ما في الدنيا على ما صرح
به في المنقول المذكور كما مر فلا فان قيل فهلا يقال حينئذ انعامه
عليكم وبعثه اياكم بتقديم انعامه عليكم قلنا لا ترجيح يكون قوله
وانعامه عليكم ناظرا الى الامهال الذي ترشح من توقف اجزاء على
البعث فافهم في الذكر هذا اذا كانت الجملة مع قسمها بدلا له كما قاله
الزجاج وفسر قوله ليجمعنكم بانه امهلكم وامد لكم في العمر والرزق
مع كفركم فهو تفسير للرحمة كما قال كتب على نفسه الرحمة انه من عمل منكم
كما سيأتي ونقل عن الكلبي وابي البقاء مثله واما كونها بدلا وجوابا
لقسم هو قوله كتب على نفسه بجعله منزلة القسم حيث انه بمعنى اوجب
فبينهما تناف لان كونها بدلا يقتضي كونها منصوب المحل وكونها جواب
القسم يوجب ان لا يكون لها محل من الاعراب كذا قيل ونحن
نقول في توجيهه انه اذا كان كتب قسما وليجمعنكم جوابا له كان المعنى
اقسم ليجمعنكم ولا شك في استقامة هذا المعنى ثم اذا جعل بدلا من
الرحمة والرحمة مبدلا منه لزم ان يكون هو ايضا في حكم جواب
القسم ضرورة قيام البدل مقام المبدل منه فيكون المعنى كتب
على نفسه ليجمعنكم فالرحمة وان كان منصوبا لفظا مفعولا لكتب
الذي هو فعل اخباري لفظا لكنه لا محل لها من الاعراب معنى لكونها
جوابا لكتب الذي هو انشاء قسم معنى فالوجهان جائزان اذا

جاز الاعتباران ولما كان المبدل منه في حكم الساقط كان اصل
الكلام على قسم وجوابه واعلم انه قد فهم من قوله وانعامه عليكم
ان الخطاب للمؤمنين فاعترض بانه يلزم منه تفكيك الضمير وانت
خبير بان قولنا انعم عليهم يصح بمجرد وقوع الانعام فيهم ولا يلزم
وقوعه على كل احد على انه يجوز تخصيص ضمير قوله بعثه اياكم
بالمؤمنين لحصول المطلوب على هذا التقدير ايضا فيكون كلاهما خاصين
وهذا اذا كان المراد بالانعام ما في الآخرة كما مر قوله تضييع
راس مالهم قيل هذا يوهم انه جعل خسروا من الخسران بمعنى
عدم الربح وذا لا يصح لانه لازمه بل المراد انهم نقصوا انفسهم بتضييع
الفطرة وفيه ان خسر بمعنى نقص من باب ضرب فكيف يصح هذا
المعنى ههنا على ان قوله تعالى ان الخاسرين الذين خسروا
انفسهم واهليهم يوم القيمة الا ذلك هو الخسران المبين يدل على
ذلك والمعنى خسروا انفسهم او يتضمن الاهلاك ثم انه اراد
به دفع ما اورد على ظاهره من ان القضاء اذا وان الخسران
سبب لعدم الايمان والامر معكوس وقد دفع بان سبق القضاء
بالخسران سبب لعدم الايمان • ورد بان السبب حينئذ يكون
القضاء به لا نفسه وهو مردود بان مراده ذلك يعني اسناد
السببية الى الخسران مجاز وحقيقة اسناده الى مضافه وهو القضاء
السابق او يريد الخسران في القضاء السابق كما ذكره الزمخشري
بقوله معناه الذين خسروا انفسهم في علم الله لاختيارهم
الكفر فهم لا يؤمنون والقول بانه لا يجدي فائدة اذ احقق

كون السبب هو العلم به مدفوع بان المراد بما ذكره تصحيح الاسناد
لا غير سواء كان حقيقة او لا ثم ان سببية العلم ليست بظاهرة
بل الظاهر ان العلم تابع للمعلوم ولكن لما لم يجز تخلف المعلول عنه
كان كالسبب او هو سبب من جهة العلم لان من علم حاله انهم
في علم الله علم وحكم بانهم لا يؤمنون البتة لامتناع الجهل منه سبحانه
ولا يلزم منه الجبر لان المعلوم كونهم باختيارهم والعلم تابع
له والتفصيل طويل مذكور في فنه وقد حققناه في رسالتنا المعمولة
في القضاء والقدر واثبتنا ماله ورفعنا ما عليه وهذا المعنى مشترك
بيننا وبين المعتزلة كما ذكره صاحب الكشف ومن توهم انه
على اصلهم لا على اصلنا فقد ضل عن المذهب وكلام المصنف اظهر
واحسن واحكم • والله اعلم واحكم • ولقد احسن ايضا في جعل
سبب الخسران تضييع راس المال تلميحا الى قوله سبحانه اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وههنا وجه
آخر وهو كون المراد بالخسران هو الخسران يوم القيمة لقوله تعالى
ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيمة الا ذلك
هو الخسران المبين لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم
ظلل ذلك يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون والمعنى الذين
اختاروا خسران انفسهم يوم القيمة لا يؤمنون في الدنيا فيكون
هذا الاختيار سببا لعدم الايمان وهذا كما قيل في قوله اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا اذا اردتم القيام وهو توجيه شايع في الافعال
الاختيارية وهذا التوجيه انسب بالمقام لفظا ومعنى اما الاول فحيث

ذكر عقيب ذكر يوم القيمة فينساق الذهن اليه من غير بعد وأما الثاني
فلان الكلام سيق للتخويف والتحذير من خزي يومئذ ولذا
قال يجمعكم الى آخره اى احذروا من الخسران فى ذلك اليوم الذى
لا ريب فى وقوعه فلا تتوهموا التخلف عنه فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر والا فكفى قوله سبحانه كتب على نفسه الرحمة الذين
خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون والمعنى انه الزم الرحمة ولا شك
انها هى الربح الراجح وراس المال الذى يستربح به هذا الربح هو
الفطرة الاصلية فمن ضيعها فلا يؤمن فهو محروم عن تلك الرحمة وهذا
معنى جيد وكذا الحال فى توجيه ساير المفسرين اى يكفى فيه هذا
الكافى فتامل جيدا قوله وهو الفطرة الاصلية والعقل السليم
نص عليه قوله تعالى واقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس
عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم قوله واقم من اقام
العود يعنى استقم كما امرت ولا تضل عن سبيل الله ولا تضيع تلك
الفطرة ولا يجوز تبديل خلق الله ولا تبديل نعمة الله كفرا بعدم استعمال
العقل واهماله واتباع ما يعارضه من الوهم واستعماله وعليه ما روى
عن النبى صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا وقد يولد على الفطرة
وفى رواية على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه
لا يقال الآية تدل على ان الفطرة هى الدين الحنفى لا على ما ذكره المصنف من
الفطرة الاصلية والعقل السليم لانا نقول لا شك ان الدين ليس
بمفطور عليه الناس فالمراد ما هو سبب له ومؤد اليه فافهم ويجوز ان
تقول الاختيارى الكلى الذى خلقه الله تعالى فى عباده راس مالهم والا

ختيار

الجزئية التى نوضعها الله تعالى فيهم استعماله فان استعمله العبد فى الكفر
فقد خسر فى تجارته وضيع راس ماله وفيه تحقيق بحار فى بحار فهو معقول
المعقول او دعناه فى رسالة القضاء والقدر قوله نصب على الذم
او على البدل من ضمير المخاطب فى ليجمعنكم بدل البعض وهو مفيد لا ينبغى
ان يشك فى صحته وجوز الاخفش بدل الكل فى مثله ورده المبرد
بانه لا يجوز مررت بك زيد وقيل وهذا عجيب لانه استشهد بمحل
النزاع وقد عرفت جوابه وقيل رد ابن عطية رده بان ما فى الآية
بدل البعض فيفيدنا انهم هم المختصون بالخطاب وخصوا على جهة الوعيد
وليت شعرى كيف يتوجه رد ابن عطية على المبرد فى رده على الاخفش
جواز بدل الكل ولم يثبت ابن عطية جوازه كما رايت والحق ان
تجويز الاخفش بدل الكل فى الآية الكريمة بناء على ان المراد بضمير الخطاب
هو ما اريد بالذين خسروا بعينه اذ هو معنى بدل الكل لا ما يعم المؤمنين
وغيرهم ولذلك لم يرد عليه المبرد من هذا الوجه ولم يقل انه
بدل البعض كما قال ابن عطية بل رد عليه بانه لا يجوز بدل الكل عن ضمير
المخاطب بالمظهر مطلقا سواء كان فى هذه الآية او فى غيرها اذ لا يجوز
قولك مررت بك زيد لانه غير مفيد ولا بد من ان يكون
البدل مفيدا ولو بدل العين ونحن نقول ينبغى ان يكون امثال
هذا البدل مختصا بما لا يقصد فيه بالبدل معنى زايد على المبدل منه كما فى
مثال المبرد فان البدل فيه انما هو علم المخاطب والعلم لا يدل
الا على الذات كما ان ضمير المخاطب كذلك فلا يفيد انضمام احدهما
الى الآخر شيئا فاما اذا اقصد به معنى لم يكن قد حصل من ذكر المبدل منه

ع

فالصحيح جوازه فاى شى يمنع جواز التكلم بكلام مفيد كما فى هذه الاية
فان البدل فيها وان كان من ضمير المخاطب لكنه من قبيل الوصف
فان الضمير دل على الذات والبدل على الوصف الزائد عليها وهو الخسران
لانفسهم فلذلك جوزه الاخفش فافهم جيدا فان قلت المبدل
منه فى حكم الساقط فيكون المعنى ح ليجمعن الذين خسروا منكم وهو خلاف
المراد قلت المبدل منه عام يخصصه البدل كالصفة والغاية والشرط
كما تقرر فى علم الاصول فيكون المعنى ما ذكرته وهو المراد عند من جعله بدلا
لكن التخصيص قد يكون باعتبار امر خارج عن الحكم السابق لا باعتبار
الحكم السابق فلا ينافى ح عموم الحكم السابق كما فى التخصيص بعد التعميم
للتحقير او للتعظيم وههنا كذلك اشرنا اليه بقولنا وخصوا على
جهة الوعيد وليس سقوط المبدل منه من كل الوجوه على ما بين فى موضعه
فتلخص منه ان المعنى ليجمعنكم على وجه العموم ليجمعن الذين خسروا للعذاب
اى ليجمعنكم بعضكم للعذاب • وبعضكم للرحمة والثواب قوله
او رفع على الخبر لم يرد به وبقوله نصب على الذم بيان وجه بناء
الخبر بل بيان محله من الاعراب نصب هوا و رفع وعاملهما فقال
نصب على الذم اى بفعل الذم بمعنى اذم كما هو الظاهر او اريد كما
ذكره الزمخشرى او رفع على انه خبر او على الابتداء فتبين اعرابه
وعامله معا واما الذم فهو وجه بناء الكلام على الوجوه المذكورة كلها
لم يبينه لظهوره فلا يتوهم كون حالة رفعه قسيما لحالة نصبه فى كونها
للذم وليس كذلك وقيل فى وجه اراد او رفع على الذم ثم بين وجه
ارتفاعه بقوله على الخبر يرشدك اليه قوله فى سورة الهمزة الذى

جمع مالا بدل من كل او ذم منصوب او مرفوع ولا يقدح فيه قوله
او على الابتداء لعدم وجوب اعتبار ما يعتبر فى المعطوف عليه
من القيود فى المعطوف وفيه بحث لان المراد بقوله نصب على
الذم ان كان بيان وجه بناء الكلام كما فى قوله او رفع على ما ذكره
بقى الكلام خاليا عن بيان عامل النصب وان كان ظاهرا بالنظر
العقلى وان كان بيان عامله كما هو الظاهر وقوله او رفع على
الذم بيان وجه بناء الكلام فوقع التفكك بين اجزاء الكلام •
واختل امر الانتظام • وما ظنه مرشدا فليته مرشد لان قوله هناك
او ذم منصوب او مرفوع ظاهر انه بيان لوجه بناء الخبر حيث لم يبين
وجه رفعه ويحتمل ان يكون معناه او ذم منصوب باذم او مرفوع بيذم
على صيغة المجهول فالفرق بين الكلامين ظاهر ومع العناد • لا يستقيم
الارشاد • وقوله ولا يقدح فيه كذا يشعر بانه اذا رفع بالابتداء
لم يعتبر فيه الذم وليس كذلك كما عرفته فتدبر ثم ان تقدير الذم
بار يد قيل عليه هو ليس بظاهر وانت خبير بان هذا من قبيل بيان
الاعتناء بشان شى جسما ودل عليه القرينة من انه مدح او ذم
فاذا قيل اريد الذين خسروا علم انه هو الارادة بالذم بقرينة
الذين خسروا وقس عليه حال المدح وقيل فى الاعراب ايضا
انه مجرور على انه نعت للمكذبين او بدل منهم وهذا بعيد حيث
انه بعيد فان قلت لم قدم المص النصب على الذم على الرفع
على الخبر وقدمه ايضا على الابتداء مع وضوح الابتداء لظهور الابتدا
قلت بناء على ان وجه بناء الكلام الذى هو الذم اظهر فى النصب لان

ناصبه اذنم وودونه الرفع على الخبر لان المحذوف فيه لا يتعلق بالدم ووونه الابتداء لانه يحتاج في ارتباط بقوله لاريب فيه الى تقدير سؤال وكلام مستقل وهو فلم يرتاب المرتابون فيه فيجاب بقوله ان ارتيابهم انما هو لخسران انفسهم بخلاف الرفع على الخبر حيث ان المحذوف ح كلمة انتم فقط وهو جزء واحد من الكلام لا كلام مستقل قوله اي وانتم الذين • بهذا وجدناه والظاهر انه بغير واو اللهم الا ان يقال اي ليشير الى انه على هذا التقدير مرتبط بما قبله غير منقطع عنه لا كما يشعر به المبتداء والخبر فان الواو ولو كان ابتدائيا ينبئ عن العطف ولذلك لا يقع الا فيما سبق عليه كلام كما بين في موضعه وقيل اراد ان يبين تقدير النصب والرفع على الخبر معا فقال اي اريد او انتم الذين فسقط غير ما ثبت من قلم الناسخ وبعده ظاهر والمعنى لاريب فيه وانتم ترتابون لخسرانكم انفسكم وقدر انتم ليرتبط مع قوله ليجمعنكم وخسروا انفسهم من مراعات الموصول لان الموصولات غيب والرواجع اليها كذلك وقول علي رضه انا الذي سمتني امي حيدره قديم النظير ومخالف للقياس حتى قال المازني لولا اشتهار وروده وكثرة لرددته نعم اذا قصد زيادة الاعتناء بشان ما عاد اليه الضمير لاعتبارات خطابية يحسن ذلك • كما في قول مفتاح البلاغة • انا الذي سمتني امي حيدرة وهذا بالحسن غاية في ذلك الباب • كما لا يخفى على اولي الالباب • بخلاف انا الذي سمته امي او امه حيدره فقائل فقول المازني لرددته رددته فافهم ففي الاية الكريمة ايضا لو قصد التوبيخ بخسرانهم

على رؤسهم وافواههم باحضار اعيانهم في موضع الخطاب • وموقع العتاب • والتوبيخ بضرب صنيعهم على وجوههم وغير ذلك من الاعتبارات الخطابية لكان له وجه فاعل من قال ولو قال الذين خسرتم انفسكم مراعاة للخطاب لجاز اراد الجواز بناء على ما ذكرنا لا انه يجوز مراعاة الخطاب لانه خلاف الاصل ومخالف للقياس المشهور كما عرفت فان قيل كيف يجوز خسرتم ونظم الاية خسروا قلت معناه تصور الخطاب في خسروا والذي يحفظه قوله انتم قوله والخبر مبتدا اخبره فهم لا يؤمنون قوله للدلالة على ان عدم ايمانهم مسبب عن خسرانهم اعلم ان نفس الخسران سبب لنفس عدم الايمان دائما او لا غير ان دوام الخسران شرط لسببية الكفر الدايم ولا فرق بين سببية الكفر الدايم وبين خالد دوام الكفر لان ما هو سبب لدوام الشي يصدق عليه انه سبب لذلك الشي الدايم ولذلك فرع عدم الايمان الدايم المشار اليه بصيغة المضارع على نفس الخسران فبهذا الاعتبار قال لمه اذى بهم الى الاصرار على الكفر تفسيرا مطابقا لنظم الاية الكريمة اذ وقع فيه نفس الخسران سببا لاستمرار عدم الايمان ولم يقل الى الكفر الدايم تنبيها على ان هذه السببية راجعة عند التحقيق الى سببية دوام السبب لدوام المسبب وتلميحا الى قوله يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فلا خفاء في كلامه اصلا ولا تنافي بين قوله الى الاصرار وبين قوله عدم ايمانهم مسبب عن خسرانهم فلا اشكال عليه كما توهم على ان الخسر والكفر من الاشياء التي يصدق مفهوماتها على دوامها كما يصدق على انفسها فان دوام

الخسر خسروا دوام الكفر كفر فيصدق قوله عدم ايمانهم مسبب عن
خسرانهم مطلقا فالاصرار على الكفر كفر مسبب عن خسرهم ودوامه فلا وهم
للاشكال اصلا ثم ان كلامه هذا يشمل الوجوه الثلثة المذكورة اعني النصب
والرفع على الخبر او الابتداء كما لا يخفى واما عطفه على قوله والخبر فهم
لا يؤمنون فيشعر بانه بيان معناه على الوجه الاخير من جهة ان دخول
الفاء في الخبر هو المحتاج الى البيان ومن ثمة قيل الظاهر انه اراد
ان الفاء للسببية على الوجه الاخير فعلى الاولين لتعليل الخسران
بعدم الايمان وانت خبير بان التخصيص مما لا وجه له وجواز كونها لتعليل
على الاولين دونه لا يوجبه وحديث العطف مما لا يعتد به عند جواز الابتداء
او العطف على المجموع والمجموع قريب والعطف عليه ظ وان كان بعضه
بعيدا او العطف غير ظاهر ثم ان قوله ان عدم ايمانهم مسبب عن
خسرانهم يحتمل المعنيين السببية والتفريع لان التفريع دل على السببية
ايضا وعلى كلا التقديرين ينتظم التعليل ايضا لان التعليل ههنا انما هو
بالمسبب من حيث انه مسبب والمعنى اريد الذين خسروا انفسهم
لانهم لا يؤمنون ح بسبب خسرهم فافهم جيدا **قوله** عطف على
الله يريد عطف مفرد على مفرد ولذا لم يقل وله ما سكن عطف يعني له
عطف على الله وما سكن على ما في السموات والارض المحذوف
هناك كقوله له الملك وله الحمد وحمل كلامه على معنى ان جملة وله ما
سكن عطف على جملة لله ما في السموات خلاف الظ وآثر العطف
كالزمخشري دون الاستيناف كما اختاره ابو حيان ترجيحا لكونه
احتجاجا ثانيا لدخوله ح في حيز قل بان لله ما استقر في الازمنة

كما

كما ان له ما جرى عليه الامكنة وان كان بينهما لزوم على اقوى الاقوال
وهو كون المراد مما في السموات والارض جهات العلو والسفل
وما بينهما لان التنصيص ابلغ في مقام التقرير والبسط وقيل مبني الاستلزام
على ان يكون المراد من السموات والارض جهات العلو والسفل
والا فان كان المراد الاجرام والاجزاء لم يكن ما في السموات والارض
شاملا لانفس السموات والارض فيكون ما سكن في الليل و
النهار اشمل انتهى وهذا ليس بصواب لانه لا يفيد العموم ايضا لان
معناه على ما ذكره لله ما في جهات العلو والسفل وهو غير شامل للجهات
العلو والسفل انفسهما فيكون ما سكن في الليل والنهار اشمل منه فالصواب
ما ذكرناه فتدبر وقدم المكان لانه اظهر والى الفهم اقرب وفي البين
اقرب **قوله** من السكنى ومعناه الاستقرار وانما اختاره لانه
ابعد من التكلف كما ترى ولذلك اقتصر الزمخشري عليه واقتصر
ابو حيان على كونه من السكون وقال الظاهر ان السكون ضد الحركة ثم مسلم
لكن لا يلزم منه كون السكون ههنا ظاهرا والواجب عليه بيان
ذلك لان الظاهر ههنا هو معنى الاستقرار الذي تقتضيه لفظة
في وغاية ما يقال في توجيه كلامه انه اراد به المقابلة بما ذكر في ترجيح
جانب السكنى وذلك انه لما اقتضى ذكر الليل والنهار كونه من
السكون واقتضت لفظة في كونه من السكنى فتعارضا رجح جانب السكنى
بان ح يدل على عموم مالكيته بخلاف السكون حيث انه لا يشمل المتحرك
فاراد دفعه بان الظاهر ان السكون ضد الحركة فهو من قبيل
الاكتفاء فلا يخرج منه المتحرك فيشمل الجميع كما يشمل السكنى ولما كان ام

واقتصر عليه لانه من قبيل الا بين الا بين فقوله الظاهر ان السكون ضده الحركة صح

التعارض فالمراد اراد على سياقه الكلام • بذكر ما يتهم في تمام المرام •
لا يقال قوله ما من متحرك الا يسكن تقتضي ان لا يحتاج الى جعله من باب
الاكتفاء لعمومه جميع الاشياء لانا نقول هب انه يعم الجميع لكن
لا يصدق على المتحرك حين يتحرك فلذلك جعل من ذلك القبيل وذكر
صاحب الكشف وجها في ترجيح معنى السكنى وهو الاستقرار بانه هو المناسب
لمعنى الاستقرار المذكور اولا لمعنى قوله ما في السموات لكن هذا انما يظهر وجها
اذا عطف عليه بقصد جعله تتمة له ليحصل التناسب التام في المعنى بين
اجزاء الكلام واما اذا قصد به كونه احتجاجا ثانيا او استئنافا فلا اما
الثاني فالامر فيه اظهر من ان يخفى واما الاول فلان الغرض ح
يكون تكثير الحجج وهو يقتضي المخالفة في المعنى بحيث لا يمكن ارجاع بعضها
الى بعض ليحصل القوة في اثبات المط قوله وتعديته بفي كما في قوله تع
لا يحتمل ان يكون قوله بفي خبرا لحج بعيد انه لا يتعدى بنفسه وقولهم
سكنت الدار مما حذف فيه الجار ثنيا على انه لازم وهو المفهوم
من كلام الرضي واما ذكر في الاساس من قوله سكنوا الدار وسكنوا
في الدار وان اوهم انه متعد بنفسه لكن يجوز ان يكون مراده
بيان الاستعمال توفيقا بينه وبين ما ذكره الرضي من انه قد يحذف في
اذا كان ما بعده من الامكنة وينتصب ما بعدها على الظرفية وفي غير الا
يلزمه في ذكره في دخلت وسكنت ونزلت ورد ما قاله الجرمي من
انه مفعول به واثبت انه لازم ويحتمل ان يكون بفي متعلقا بقوله
وتعديته والجملة قوله كما في قوله تع وح يشعر بانه قد يتعدى بنفسه او بغيره
وهو ظاهر من ظن انه قد يتعدى بنفسه لم يجعل قوله بفي خبرا لانه

يفيد الحصر فلا يصح ح بل جعل الخبر قوله كما في قوله فاشعر كلامه بما هو
الحق عنده من تعديته بنفسه ايضا فبهذا تبين فساد ما قيل ليس
فيه اشعار بتعديته بنفسه كما توهم نعم تتعدى ايضا بنفسه وقوله نعم يتعدى
الى آخره يتوجه منه الاعتراض على المص حيث افاد كلامه الحصر اذ لا وجه
بوجه لا اشعار فيه وقد عرفت دفعه وما هو الحق فيه وقيل لو قال
ويتعدى بفي بدل قوله وتعديته بفي لكان اصوب فانه قد يتعدى
بنفسه وبالى ايضا لقوله تع ليسكن اليها زوجها ولعل المراد ذلك
بقول القائل يشعر بتعديته بنفسه ايضا مبني على ذلك ونقول قد
عرفت حال قوله لكان اصوب مما افدناه وقوله وبالى ايضا
باطل لان ليسكن اليها من السكون لا من السكنى والكلام في هذا
لا في ذلك وقوله مبني على ذلك قد هدمنا هذا البناء وقلعنا هذا المبنى
بما حضرنا لك ثم ان قوله زوجها في الآية مقدم على قوله ليسكن اليها
ونظم الآية هكذا وجعل منها زوجها ليسكن اليها فمن اخره اخطأ او سها
قوله والمعنى ما اشتملا عليه اراد بيان معنى ظرفية الزمان للاستقرار
لان ظاهره تقتضي المكان وقيل لا يبعد ان يكون المراد السكنى
في مسكن في الملوين ولا يخفى انه لا يغني عن تأويل الاشتمال ايضا في
قوله في الليل والنهار غايته كون الاشتمال على المسكن ولا يجدي
قوله اي ما سكن فيهما او تحرك فالمعطوف محذوف نظير قوله سرابيل
تقيكم الحر اي والبرد والطاعة وتحرك كما قدروا في نظيره والبرد و
كما فعله ابو حيان ههنا حيث قال وما تحرك الا ان المص لما وقف
على اصل المراد من الآية وهو تعميم خلقه وملكه اخذ المعنى على وجه يشمله

كأنه قال وله ما في الليل والنهار سكن او تحرك باداة التقسيم او
لبشير الى انهما يمنعان الجمع والخلو بخلاف وقاية الحر والبرد حيث
ان ما يقي الحر يقي البرد معا لكن لم يقل اي ما فيهما سكن او تحرك رعاية
لجانب النظم واحالة لذلك على قوة الفهم ومن لم يقو فهمه على وهمه
اعترض عليه بان الاولى تقدير العطف بالواو دون او وقد وقع
في بعض النسخ بالواو قوله فاكتفى باحد الضدين عن الآخر وانما
الاكتفاء بالسكون لتقدمه عليها فلا يفوت التتميم المقتضي للمقام المتوهم
فوته على تقدير حمله من السكون لكن يرد عليه انه لا يناسب تصوير
الكلام بصورة الاكتفاء في مقام البسط والتفصيل واظهار كمال الملك
والتصرف في جميع الاشياء الظاهر قصد من تفصيل قطري المكان
وصنفي الزمان • ولا بد فيه مجرد انفهام العموم كما قال من ليس له حظ
من دقائق العلوم • فان قلت اليس قوله يوفيكم الخ في مقام
بسط النعم ولذلك قال عقيبه كذلك يتم نعمته عليكم قلت بلى ولكن
هناك بسط نعما كثيرة وان شئت فاقرأ القرآن العظيم من قوله
وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى
ورحمة الى ان يتم بضع وعشر آية كلها تعديد النعم بخلاف هذه الآية
فانها ليست بهذه المثابة فاذا اكثر تعداد النعم وبسط فيه كل البسط
حسن الاكتفاء بالبعض خصوصا في اواخره كما هو هناك ايماء الى انه
قد كثرت نعمه العظيمة وجمت منته الجسيمة بحيث وقع العي على
العادين ولا حاجة الى ما فوق ذلك المذكور • وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها • ومن ثمه قال بعده كذلك يتم نعمته عليكم فاين هذا

من ذلك خصوصا كون البرد محذورا عندهم لم يثبت بل المحذور هو
الحر فالوقاية من البرد غير معتد به على ما ذكروه في موضعه ثم انه اشار
بقوله او من السكون وبتأخيره الى انه تكلف لا نظر معه على المقصود
بكماله وقيل اذا كانت الآية استئنافا كما اختاره ابو حيان فلا
حاجة الى اختيار الحذف وانت خبير ان قوله وله ما سكن في
الليل والنهار وهو السميع العليم كيف ما اخذ عطفا او استئنافا
انما سيق للمدح واظهار كمال القدرة والتصرف والسمع والعلم فلا محالة
يقتضي المقام ذلك التفصيل وبسط الكلام • كما لا يخفى على ذوي
الافهام • وان زعم ان للمدح يكفي البعض فلا احتياج ايضا يكفي
البعض ثم ان لكونه من السكون وجها وجيها وهو ان كل شيء
ساكنا او متحركا كانسبته الى الزمان نسبة الساكن الى مكانه من
حيث ان الزمان امر واحد ممتد محيط بما فيه وانما يجري هو عليه كجريان
الريح العابرة على شيء ساكن فيه بصنفيه وهما الليل والنهار فالمعنى
وله الزمانيات كما له المكانيات وبالجملة ذكر السكون ليس للتقييد
بل ليتعلق به الظرف وقال بعضهم قوله ما سكن يعم جميع المخلوقات
اذ ليس شيء منها غير متصف بالسكون حتى المتحرك حال حركته على ما
حقق في موضعه من ان تفاوت الحركات بالسرعة والبطء بقلة
السكنات المتخللة وكثرتها انتهى فزعم ان تخلل السكنات خلال الحركات
يستلزم اتصاف المتحرك بالسكون حال حركته واني هذا بل تخلل السكون
بانقطاع حركة وابتداء اخرى غايته انه لا يحس لان السكون اما عدم
الحركة او ملزومه فكيف يصدق عليه انه سكن في تلك الحال حتى يدخل

تحت قوله تعالى وله ما سكن على سبيل الخفية والحق ان السرعة والبطؤ
كيفيتان عارضتان للحركة لا يعرف كنههما كسائر الحقايق الحقيقية و
الفرق بين الحركة السريعة والبطيئة انما هو بحسب الكيف لا بحسب
الكم حتى يكون بكثرة التخللات وقلتها وانما هما كالقوة والضعف
والثقل والخفة في الاجسام والمحذورات اللازمة من كون
الفرق بالتخلل مذكورة بتفاصيلها في فنه الكافل ببيانه ويجوز ان
يكون السكون كناية عن الاستتار لان المستتر يلزمه السكون
غالبا في بعض العوالم والمعنى وله اي علما ما استتر فيهما اي في جميع
الازمان وهو السميع العليم ثم ان وجه تقديم الليل على النهار كوجه
تقديم الظلمات على الانوار قوله فلا يخفى عليه شيء تعقيبه بقوله
ويجوز ان يكون وعيدا دل على انه مجرد اخبار من الرسول صلى
الله عليه وسلم او من الله تعالى بانه لا يخفى عليه شيء مما جرى عليه المكان
وجرى عليه الملوان بعد الاخبار بان له خلقا وملكا وكذا اذا كان
وعيدا من كلام الله او من كلام الرسول داخلا في حيز قل سواء
كان تتمة بجواب من جهتهم اولا وبعضهم خصص كونه مجرد اخبار
بالرسول من غير مخصص ولم يجوز على تقدير كونه وعيدا داخلا في
حيز قل كونه من تتمة الجواب من جهتهم فكانه ظن انهم لا يقولون به
وليس كذلك لقوله سبحانه ولئن سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن خلقهن العزيز العليم فان قلت هب انهم يقولون به
لكن لا على وجه الوعيد قلت لا ضير فيه لان المعنى قل كانه نيابة
عنهم لله وهو السميع العليم كما يقولون به غير انه يكون قصدك

الى الوعيد لا قصدهم والحاصل جواب السؤال مشترك بينه و
بينهم وانما التخالف في النية وهو الايماء الى كونه جوابا مفهوما من قبل
الزام الخصم بالمقدمة المسلمة عندك وعنده واثبات المطلوب من
حيث لا يحتسب وهو في غاية الحسن قوله لا لاتخاذ الولي
يريد ان اصل الفعل ثابت وانما النزاع في المفعول الاول فقدم
ليفيد ثبوت اصل الفعل منه له تعالى بناء على ما افاده التقديم من
التخصيص واولي الهمزة ليفيد توجه الانكار الى ما وقع عليه ولا يتأتى
كون التقديم من ضروريات الايلاء لان كون التعجب مثلا تابعا
للانسان ومن ضرورياته لا ينافي كون الضحك مستندا الى
التعجب فضلا التخصيص انما يفيده التقديم لانه يدل على الاهتمام الذي
وجه بالتخصيص واما نفس الايلاء فلا مناسبة بينه وبين التخصيص
لانه لا يدل على الاهتمام بل يدل على توجه الانكار الذي هو مدلوله
الى ما دخل عليه فقط وبالجملة ان كون التقديم تابعا للايلاء انما هو في
التحقق لا بحسب الافادة وايضا تبعية التقديم انما هو باستدعاء
الايلاء له لا بعكسه فيجوز اعتبار التقديم مقدما والايلاء مؤخرا كما اشرنا
اليه بتقديم قولنا فقدم ليفيد على قولنا واولي الهمزة ولذلك
ايضا قال المصنف قدم واولي بتقديم قدم اشارة الى ان التقديم
مقصود اصالة ومقدم اعتبارا كما هو كذلك في اعتبار دخول
سائر الحروف على ما دخلت عليه بناء على ان ليس للحروف دلالة
على معانيها في انفسها بل في غيرها ولا محالة تصور الغير يكون مقدما عليه
فههنا ايضا تصور الغير مقدم فافهم فانه مما قيل لا دخل في ذلك

لتقدم المفعول لانه لازم لدخول همزة الاستفهام فكان نابتا بحاله
وللبعض ههنا كلام لا طائل تحته ولا يشفي العليل • مع انه ادعى بروخ
ما قيل • وذلك ان ملخص الجواب بعد تطويله بايراده في البين مبني
الاختلاف المشهور بين الزمخشري والسكاكي المذكور في مفتاح
في قوله ء اللّه اذن لكم مع انه لا حاجة اليه في هذا الجواب هو
انه لا ينافي كون التقديم من ضروريات الايلاء افادة التقديم
ههنا ليفيد ما ذكر من الامر فانه المناسب للمقام وحاصله ان
اعتباره داير على الاختيار فاختار الشيخان ههنا ما يناسب
المقام وحاصل ما ذكره القائل انه اذا اولي الهمزة يتعين التقدم بالضرورة
اذ لا يتحقق الايلاء بدونه فلا يبقى ح للاختيار مجال فيكون هذا التقديم
من الافعال الاضطرارية فلا يصح تعليله بالاغراض حتى يقال اعتبر ليفيد
فانظر كيف يكون احد الحاصلين جوابا للآخر بل يكون فتامل ويجوز
كون غير منصوبا على الحال من وليا والتخذ متعديا لواحد ويجوز كونه استثناء
بمعنى لا اتخذ وليا غير اللّه لكنه قد يوهم معنى آخر وهو توجه الانكار
الى الاستثناء بناء على الايلاء وهذا غير جائز لانه ح لو اتخذ هو غيره
اولياء لم يكن منكرا وليس كذلك وايضا يوجب تقديم المستثنى
على المستثنى منه وهو وان كان جائزا كقوله وما لي الا آل احمد شيعة
وما لي الا مشعب الحق مشعب • لكنه قليل • فالحمل عليه عليل •
قوله والمراد بالولي اي ههنا او بالولي المعهود على ان اللام
للعهد هو المعبود ويجوز ان يراد به الناصر كقوله ذلك بان اللّه
مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم وان جاء كثيرا

التخصيص الكلام مبني على التقديم

معابلا لا مالكم من دونه من ولي ولا نصير وكفى باللّه وليا وكفى باللّه
نصيرا وح يكون انكار الاتخاذه معبودا بطريق برهاني لان اول
مرتبة المعبودية النصرة بخلاف ما اذا اريد المعبود لان النصرة لازم
عام للمعبود فلا يدل انكاره على انكارها لان نقيض الاخص اعم قال
الامام معناه الاصلي لغة القريب من ولي يلي قرب قوله
لانه رد لمن دعاه الى الشرك ولانه لا منع من اتخاذ المؤمنين اولياء
روى انهم قالوا للنبي ع م ان آباءك كانوا على مذهبنا وانما تركت
مذهبهم للحاجة فارجع الى مذهب ابائك نغنيك بالمال فنزلت
وقوله تع وهو يطعم ولا يطعم يدل على هذا لان الظاهر ان يكون هو
في مقابلة قولهم نغنيك بالمال ولولاه لاحتمل الكلام ان يكون مثل
قوله تع وما لي لا اعبد الذي فطرني واليه ترجعون من حيث الاخراج
لا على المقتضى الظاهر لا محض النصح ليكون اقرب الى القبول لكن
قوله قل ظاهر في الامر بالجواب عن السؤال هذا مبني على ما قيل
من انه على هذا التقدير لا يكون ردا لمن دعاه الى الشرك وانت
خبير بانه على هذا التقدير ايضا يصح جوابا له بابلغ وجه وكون المراد بالامر
بالجواب على هذا الوجه له وجه وجيه وكذا قوله وما لي لا اعبد الخ رد
للمنكرين ولا منافاة بين الرد بصريح الانكار وبينه بالانكار بطريق
التعجب والاستبعاد بل هو ابلغ من الاول فافهم قوله مبدعها
الفطر الشق مطلقا وقيده الراغب بالشق طولا والواحدي بشق الشيء
عند ابتدائه والفطر الابداع والايجاد على غير مثال فطرة اللّه التي فطر
الناس عليها قوله وجرّه على الصفة فيه ترجيحان احدهما

هذا وبه قال الزمخشري والحوفي وابن عطية ولا يضر الفصل بين
الصفة والموصوف بغير اجنبي اذ الفاصل ههنا عاملة في عامل الموصوف
الثاني واليه نحا ابو البقاء انه بدل من اسم الله وكانه رأى الفصل
المذكور اي الفصل بين البدل والمبدل منه اسهل لان البدل
بتكرير العامل نية فهو اقرب الى الفصل ذكره ابو حيان لكن عندنا
له وجه آخر وجيه وهو ان المبدل منه في حكم الساقط والبدل هو المقصود
فهنا المقصد الى الاحتجاج على ما دعوه اليه بذكر ما ليس بقدر ما دعوه اليه
وهو الفاطرية المذكورة فالبدل يناسب مقصود الكلام في
هذا المقام ٭ فالمعنى ح اغير فاطر السموات والارض اتخذ وليا ولكل
ان الغير لا يقدر عليه بخلاف النعت لانه وان افاده لكن ليس
بالقصد الاولى فافهم هذا الآ ان نظر التوصيف اظهر واقوى
لان فيه القصد اولا الى الذات المستجمعة لجميع الصفات بقوله اغير
الله وثانيا الى بعض صفات منها فكانه تصريح ما علم التزاما فعلم الذات
حقيق لان يقصد بالذات ثم يعبر عنه الى ذكر الصفات فيحصل الاحتجاج
المقصود مكررا ومؤكدا اجمالا وتفصيلا فتامل قوله فانه بمعنى الماضي
ولذلك قرئ فطر قراءة الزهري والقراآت بعضها يؤيد بعضا فهو رد
لما قيل ترجيحا لتخريج ابي البقاء من ان فاطر اسم فاعل والمعنى ليس
على المضي حتى يكون اضافته محضة فيصح الوصف لان كلام الله تعالى
قديم متقدم على خلق السموات فيكون المراد به الاستقبال والله اعلم
بالنا يد بقراءة فطر ولم يلتفت الى توجيهه لظهوره وتلقي القراءة بالقبول
وهو انه في كلام الله تعالى القديم وقع صيغ المضي مثل خلق السموات والارض

باعتبار انه خبر في المستقبل عن الماضي بالنظر الينا لا بالنظر اليه سبحانه
لانه لا يجري عليه زمان او باعتبار اخبار نابه كما امر النبي عم ما خبار
باعتبار تحققه في المستقبل عبر بالماضي هذا كله اذا كان المراد بالفاطر
الفاطر بالفعل واما اذا اريد به ما من شانه ذلك يكون بمعنى
الاستمرار الدائمي فيكون الاضافة ايضا محضة فان قيل اذا وقع صيغ
المضي في الكلام كما ذكرتم يجب المصير الى التاويل لكن اذا لم يقع بتلك
الصيغ فمن اين يصار الى التاويل مع صحة المعنى الاصلي كما فيما نحن فيه
قلنا فيما نحن فيه ايضا وقع لفظ المضي في القراءة المروية كما ذكره المص
ولذلك خصها بالذكر ولم يلتفت الى ذكر وجه التاويل مع ظهوره كما ذكرنا
لانها الاصل المرجوع اليه في هذا الباب واما جعل كون النبي عليه السلام
مامورا به دليلا عليه فليس بذاك لانه يجوز كونه كقوله تعالى قل يا عبادي
الذين ومثله وقع مكررا في القرآن العظيم وفسر معناه في موضعه
قوله وقرئ بالرفع والنصب على المدح مر وجهه فلا نعيده مرة اخرى
وقرأ ابن ابي عبلة برفعه خبر مبتدأ محذوف وخرجه ابن عطية على انه
مبتدأ فيحتاج الى خبر خفي الدلالة عليه وهو ان يقال فاطر السموات
والارض وليي وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى بخلاف تقدير المبتدأ
فانه ضمير الاول اي هو فاطر وقرئ بنصبه وخرجه ابو البقاء على وجهين
احدهما انه بدل من وليا قال والمعنى اجعل فاطر السموات والارض
وهو غير الله مفعولا ثانيا وجعل البدل من المفعول الثاني مفعولا
اول فالتقدير المذكور عكس الترتيب الاصلي فبعضهم غيره الى قوله اجعل
غير الله فاطر السموات وفيه ايضا انه جعل الانكار متوجها الى اصل

الفعل وهو عكس الترتيب الفاضل حق التعبير في التقدير اغير الله اجعل
فاطر السموات الثاني صفة لوليا قال وتجويز ذلك لان التنوين مراد
يعني ان الاضافة غير محضة فهي في نية الانفصال كقوله تعالى عارض
ممطرنا يريد انه بمعنى الاستقبال ولا شك في صحته كما عرفت فلا يرد
عليه ما قيل ان اضافته معنوية لكونه بمعنى الماضي فانتفى المطابقة
قيل هذا الوجه لا يكاد يصح اذ يصير المعنى اتخذ غير الله وليا فاطر السموات
هو مصف ذلك الولي بانه فاطر السموات توضيحه ان قوله وليا
هو غير الله وغير الله من الاولياء لا يوصف بهذا الوصف عند احد من
المشركين حتى ينكر عليهم وجوابه ان معناه موالاته يلزم من اتخاذ
الغير وليا كون ذلك فاطرا فالعاقل ان غير الخالق لا يصلح ان يتخذ
معبودا فالاستدعاء الى مذهبهم كما ذكر في الحديث او دل على الانكار
الاستفهامي والاستدعاء التقديري بحسب مدلول الكلام اقتضى
باعتبار لازمه اتصاف الولي المتخذ الفاطر كما اذا جعل بدلا واسقط
المبدل منه فقيل اغير الله اتخذ فاطر السموات كما هو المعنى ح الحجة
عليه ذلك فدفع بهذا ايضا واما على قراءة فطر فهي جملة في محل النصب
على من الجلالة وتجوز على راي ابي البقاء كونها صفة لوليا ولا يجوز
وصف الجلالة بها لان الجملة نكرة والجملة تقرير لمضمون ما سبق من انكار
اتخاذ غير الله وليا وبمنزلة التعليل له قوله وتخصيص الطعام *
يشير الى ان المراد بقوله يرزق معناه اللغوي اعني ما ينتفع به
مطلق لانه مقتضى المقام وهو القرآن على اللغة لا الاصطلاحي وهو ما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان فياكله فكانه قيل فاذا كان المراد ذلك واقتضاه

المقام * فلم خصص الطعام * اي بالذكر او لا تخصيص في المعنى فانه بمعنى
الرزق العام فاجاب بانه لشدة الحاجة اليه فيكون اهم كما خص
الربا بالاكل في قوله تعالى لا تاكلوا الربا والذين ياكلون الربوا وانما
كونه اعظم المقاصد الدنيوية واعمها فهو وجه آخر غير ما ذكره المفسر فتغيير
كلام المصنف به كما فعله البعض تغيير لكلامه وجوز ان يكون المراد بالطعام *
هو المعنى الخاص وهو معناه ووجهه ما ذكر قوله ولا يطعم بفتح الياء
قراءة سعيد بن جبير ومجاهد ابن جبر والاعمش وابو حيوة وعمرو بن
عبيد وابو عمرو بن العلاء في رواية عنه اي لا ياكل على معناه الظاهر و
يمكن كونه بمعنى لا ينتفع بشيء لانه غني عن كل شيء قوله
على ان الضمير لغير الله اي في قراءة العكس قراءة يعقوب في رواية
ابن المامون والكلام * وان كان مع عبدة الاصنام * وهي لا تطعم كما
انها لا تطعم لكنه نظرا الى عموم غير الله وغلب اولو العقول فان
منهم من يطعم فان قيل المسيح وغيره من اولي العلم يطعم بالكسر
فلا يصح هذا التوجيه قلت المطعم هو الله تعالى في الحقيقة وان جعل الاسناد
مجازيا كما في قولك الآكل والحيوان قد يطعم فالمعنى على التوزيع اي
غير الله بعضهم يطعم فلا يليق بالالوهية وبعضهم لا يطعم فلا يليق
ايضا واعلم ان هذه الشبهة واردة على القراءة المشهورة لان الاصنام
لا يطعم فلا يصح قوله ولا يطعم رد لما قيل ولا يخفى عليك ان
سلب الشيء عن شيء لا يوجب اثباته لغيره ولا حاجة لنا اليه ههنا
لان اصل المراد من نفي كونه مطعما بالفتح فورد عليه ما لم يرد على المشهورة
او ورد ذلك على طريقتهم في اطعام الاصنام حيث يصبون عليها

الابان اى يطعم على زعمكم وهو كاف فى الزامهم لا يقال
بل غلب اولو الحيوة لان كون الشئ مطعما لا يتوقف الا عليها لانا
نقول هذا ابناء على ان الاصنام • فى صورة ذوى العقول والانعام
او نقول المعنى على الفرض وهو انهم ان ياكلوا يطعموا ولا يقدرون
ان يطعموا فان المطعم فى الحقيقة هو الله تع لقوله تع الذى هو يطعمنى
ويسقينى **قوله** والمعنى اى على هذه القراة وقوله ما هو نازل
عن رتبة الحيوانية يعنى انه لما لم يصلح للالوهية من كان مطعما بالفتح
كالمسيح مثلا مع كونه فى مرتبة الانسانية فكيف يصلح لها ما هو
دون من مرتبة الحيوانية وهو الاصنام وهذا التوجيه ابلغ مما قيل لما لم
يصلح الالوهية من كان فى مرتبة الحيوانية وهى ان يكون مطعما بالفتح
كالمسيح لم يصلح ما هو ادون منها وهو الاصنام بطريق الاولى وان
اصنامهم لا يطعم بالكسر والحيوان قد يطعم فيكون من هذه الجهة ايضا
نازلة عن رتبة الحيوانية قيل فالاطعام على الاول حقيقى وعلى
الثانى مجازى ولا يخفى ان بعض الحيوان قد يطعم بعضا بالمعنى الحقيقى
للاطعام ايضا فلا وجه للتخصيص نعم اسناد الاطعام الى غير الله مجازى
عندنا **قوله** وبنائهما للفاعل قراءة ابن ابى عبلة وثمان
النعمانى والاشهب والضمير ان المستتران على هذين الوجهين لله
وقد يجعل الثانى لغيره وهذا وان كان فيه تكلف ما بانتشار الضمير
لكنه اظهر من كون يطعم بمعنى يستطعم وعند ظهور المراد • لا باس
بانتشار المعاد **قوله** كقوله يقبض ويبسط وبهذا يقال • بالطبقة
مخلفة انت تعطى وتمنع • ولو مثله بقوله تع يبسط الرزق لمن يشاء

ويقدر لروعى فيه ترتيب اللف والنشر بين الاثنين كما قصده
الزمخشرى بقوله هو يعطى ويمنع ويغنى ويفقر لكن نظر الى المعنى فاوج
فى اللفظ واتى بالاية ليكون تاييدا ولان قوله وهو يطعم بالكسر لا
تردد فيه **و**اما ولا يطعم بالكسر فهو موضع التردد ولذلك احتاج
الى التمثيل فما قدم فيه ثبوت محل التردد اولى بالمثال وهو قوله
يقبض ويبسط وهو يطعم بالفتح ولا يطعم بالكسر اى ياكل هو ولا يطعم
غيره ذكره ابو البقاء فهذه خمس قراآت وبعضهم جعلها ستا واسند
قراءة يطعم ولا يطعم بالكسر فيهما الى الاشهب فقط وعد قراءة
ابن ابى عبلة وثمان النعمانى قراءة على حدة وهى انما هى اى قراءة
الاشهب بعينها ولو نظر الى تعدد القارى لما جمع بين ابى عبلة وثمان
النعمانى فالصواب • ما فى هذا الكتاب • وفى بعضها وهو ما يحكى
فيه الفعلان من صناعة البديع تجنيس التشكيل وهو كون الشكل فارقا
بين الكلمتين الذى سماه اسامة بن منقذ تجنيس التحريف ووجه التسمية
ظاهر على القولين لكن التشكيل اولى من التحريف خصوصا فى القران
العظيم **و**اعلم ان الرد على المشركين فى هذه الايات الكريمة
وارد على طريقة ابراهيم عم بحسب الاشارات لا العبارات
وهى قوله فانهم عدو لى الا رب العالمين الذى خلقنى فهو يهدين
والذى يطعمنى ويسقين واذا مرضت فهو يشفين والذى يميتنى
ثم يحيين والذى اطمع ان يغفر لى خطيئتى يوم الدين • انظر الى قوله
قل لله كيف تشير الى الربوبية والخلق وسائر ما يذكر ولا الى ذلك
اجمالا كما ذكر وقوله كتب على نفسه الرحمة الى الهداية فى قوله فهو يهدين

وقوله فاطر السموات والارض وهو يطعم ولا يطعم يشير الى الخلق
والى قوله وهو يطعمني ويسقين تفصيلا والى قوله واذا مرضت فهو يشفين
حيث ان الشفاء من المنافع ويشير اليه ايضا قوله كتب على
نفسه الرحمة وقوله ليجمعنكم ويشير الى قوله والذي يميتني ثم يحيين وقوله
اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم من يصرف عنه
يومئذ فقد رحمه الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين
فهذه اشارات مع زيادات في العبارات والمزايا البعث على
المستدرب من الخفايا **قوله** لان النبي سابق امته تعليل
لكونه اول من اسلم لا للامر به كما توهمه البعض فوقع فيما وقع او
معناه لان النبي يلزم ان يكون سابق امته فيصح كونه تعليلا للامر
وبقوله امته اشار الى دفع سؤال ربما يتوهم على ظاهر النظم الكريم
من انه عم مامور بان يكون اول كل من اسلم كما افاده عموم لفظة
من واللام للاستغراق يدل عليه قوله في تفسير وبذلك امرت وانا
اول المسلمين لان اسلام كل نبي مقدم على اسلام امته ولان
من كان نبيا انما يدعو الى دين نفسه كقول شعيب عم وما اريد ان
اخالفكم الى ما انهيكم عنه فلزم العموم واما اذا حمل للعهد الى نبينا يلزم جعله
صغرى لكونها شخصية لا يصح كونها كبرى فيكون المعنى لان نبينا سابق امته
وكل سابق فهو اول فيكون مصادرة فلا يصح الا بتمحلها لا يقال بعض الانبياء
لا يكون سابقا من امته كيوشع وعيسى عم حين نزل لانا نقول الامة
حينئذ انما هي للنبي السابق وهذا النبي ايضا من امته وذلك ظاهر
او نقول ان يوشع انما بعث لاعلام ما تركوا وجهلوا من احكام شريعتهم

والامر بالعمل بها فهو ايضا سابق فيما بعث له ولذا عيسى وسائر الانبياء
الذين بعثوا لاجراء احكام شريعة من قبلهم من الرسل كما بين في
موضعه وقيل للجنس لقول موسى عم سبحانك تبت اليك وانا
اول المؤمنين وانت خبير بان المصدرة بلام الجنس تكون قضية
مهملة لا ينتج بها القياس البتة وقول موسى عم لا يدل الا على انه
ليس السبق مختصا بنبينا في نفس الامر وهو لا ينافي ارادة العهد
الى نبينا عم حتى يكون دليلا على كونها للجنس وان اريد مجرد ايراد
المجوز للجنس لا ايراد الدليل فلا وجه لحصره في الجنس فتأمل كيف وذكر
الشيء لا يستلزم نفي ما عداه فاذا قلنا لان نبينا سابق امته لا يلزم عدم
كون موسى كذلك وهو ظ فلا يفيد ما ذكره شيئا فذلك ما اخذناه
وان اراد به الاستغراق فلا يصح تعليله بقول موسى عم ايضا اولا
ولا دلالة للحكم الجزئي على الكلي وهو ظاهر ثم هذا طريقة التعريض كما يأمر
الملك عسكره بالقتال ثم يقول انا اول من يقاتل كما قاله شعيب عم
هذا اذا كان المراد بالاسلام التوحيد كما هو المناسب لمقام رد
المشركين ولقوله ولا تكونن من المشركين وقوله اغير الله اتخذ
وليا لانه لم يصدر عن النبي عم انفكاك عنه حتى يؤمر به وقال ابن
عطية المعنى اول من اسلم من هذه الامة وبهذه الشريعة
ولا شك انها ليست بموجودة سابقا الى ان امر بها ولا يلزم منه
انه امتنع عن الحق فامر به حتى يرد عليه ما اورده ابو حيان من ان
فيه نظرا لانه لم يصدر منه امتناع عن الحق وعدم انقياده اليه لكن يرد
عليه انه خلاف الظاهر من المناسبة المذكورة والمجاز المذكور في

طريقة التعريض مشهور ۞ ووقوعه منشور ۞ نعم لو قيل المعنى اول من
وحد من هذه الامة لكان اقرب الى الظهور فافهم قوله
وقيل لى ولا تكونن الظاهر من قوله وقيل انه ما ذكره الزمخشرى
والواو فى الاية من الحكاية الا انه اتى بالواو فى المقول وهو قوله
ولا تكونن تفسيرا لاتصال النهى بالامر كانه قيل قيل لى كن اول
من اسلم ولا تكونن من المشركين ادخالا للنهى مع الامر
تحت قول واحد اذ قد يشعر تقدير وقيل لى ان يكون فيه قولان
قول للامر وقول للنهى لا تقديرا فى الكلام فالواو والتى اتى بها المص
ليست من الحكاية وهو ظ ولا من المحكى بحسب التقدير بل منه بحسب
تفسير الكلام ۞ وتصوير المرام ۞ والفرق انه اذا كان منه بحسب
التقدير كان ما فى نظم الاية الشريفة من المحكى وقول المص ولا
تكونن حكاية له بخلاف ما اذا لم يكن بحسب التقدير بل بحسب التفسير
لان قول المص ولا تكونن ح لا يكون حكاية لما فى النظم الشريف
بل تفسيرا للكلام الذى انزل على النبى عم وخوطب هو عم به وانبائه
بانه خوطب بهذا المقول وهو كن اول من اسلم ولا تكونن من
المشركين لا بان يقال كن اول من اسلم لا تكونن من المشركين
فالواو فى الاية من الحكاية وهو ما فى قول المص وقيل وقوله ولا تكونن
لا يكون حكاية له بل اشارة الى ما ذكرناه فتامل فانه دقيق فلا يتجه
ما قيل انه خارج عما ذكره الزمخشرى بل هو بعينه هو مع زيادة تصرف
فى التفسير لا فى التقدير وبعضهم حمله على حذف المعطوف مع العاطف
وهو بعيد لا يصار اليه اذا لم يحتج الى تغيير ما ذكره الزمخشرى الى وجه

بعيد وذكر فيه وجه آخر وهو عطفه على مقول معنى امرت فانه بمعنى قيل لى
كن اول من اسلم فلا حاجة الى تقدير قيل لى اى امرت بالمسارعة
الى الاسلام ونهيت عن الشرك قال بعض ارباب الحواشى
ذكره ابو حيان واما نحن فلم نجده فيما وصل الينا من تفسيره ولا يخفى
جعل الواو فيه من الحكاية كما فعله البعض مع جعله وجها ثالثا لانه تكون المعنى
ح وقيل لى لا تكونن فهو احد محتملى ما ذكره الزمخشرى فلينظر فى كلامه
مع زيادة تكلف فيه فزعمه من غيره فلا يناسب عده وجها آخر غير
الوجه الذى لا تغاير بينهما الا فى هذا التكلف به ولذلك تركه من تركه
ثم انه انما لم يؤكد الامر كما اكد النهى لانه متعلق بالمسارعة دون نفس الاسلام
والنهى متعلق بنفس الشرك فتامل جيدا وقد غفل عنه من قال ومعنا
امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك قوله ويجوز عطفه على قل
رد عليه بان سلامة النظم تابى عن فصل الخطابات التبليغية بعضها
عن بعض بمخاطبات ليس منها ولا يذهب عليك ان آخر رده يفصح
عن رده لان قوله ولا تكونن لازم لقوله قل انى امرت ان اكون
اول من اسلم فالامر به هو النهى عن الشرك فهو منه فقوله ليس منها
اتى بالدفع من حيث لا يحتسب ويجوز عطفه على انى امرت داخلا تحت
حيز قل والخطاب لكل من المشركين والمخاطب هو النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم فتدبر قوله مبالغة اخرى فى قطع اطماعهم و
تعريض لهم بانهم عصاة الظاهر ان الخوف ههنا على بابه وهو
ليس بحاصل له لعصمته فهو متعلق بالممتنع فى حقه عم ثم ان الاصل فى ان
استعماله فى المشكوك وعصيانه عم مقطوع الانتفاء فهو على سبيل الفرض

محال لغرض وهو ههنا المبالغة في قطع اطماعهم والاصل في مدخوله وجوابه كونهما مفارعين لكون المقصود تعليق امر بغيره في الاستقبال ولا يعدل عنه الا لنكتة وهي ابراز غير الحاصل في صورة الحاصل لامور منها التعريض وههنا كذلك فانه ابرز العصيان في صورة الحاصل حتى جيء بصيغة الماضي مع انه ممتنع تعريضا بمن صدر منه العصيان ويتعلق به جزاء اعني العذاب لا انقال قوله ع ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا بل لا يدل على انه قد يقع منه عم الركون فبهذا الاعتبار يجوز استعمال ان ههنا على الاصل لانا نقول معناه انا ثبتناك فلم تقرب الى الركون فضلا عن وقوعه غايته ما فيه ان امتناع الركون منه انما هو بعصمة الله سبحانه وتوفيقه وتثبيته ابتداء وهكذا عادة الله المبنية على الحكم البالغة في عبادة المخلصين على ما انبأ عنه قوله ع في حق يوسف عم كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين • وقوله ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه المراد بالهم فيه هو ميل الطبع ومنازعة الشهوة لا القصد الاختياري وقوله ع لولا ان رأى برهان ربه معناه كمعنى ولولا ان ثبتناك على ما سنفصله هناك ان شاء الله فلا اشكال قوله والشرط معترض للاهتمام بتقديمه ليظهر تعليق الخوف من العذاب به مقدما اشعارا لوجوب تنزيهه عنه والاهتمام به وقيل حال والمعنى اني اخاف عاصيا ربي وهو مع فقده للفوائد التي ذكرت ليس بمناسب لمكانه عم وعلو شانه فان قيل العصيان يفيد توسط ذلك الحال بين الفعل ومفعوله الاهتمام في تقييد خوفه بذلك

حتى يفهم منه تنزيهه عم عنه مقدما قلنا نعم لكن لا يفيد فايدة التعليق وهي عدم العصيان منه عم فان تقييد الخوف بالعصيان كما هو مقتضى كونه حالا لا يفيد عدم ما هو قيد له اذ لا يمنع كونه قيدا للخوف وقوعه وهو ظاهر لاستمرته به بخلاف التعليق لاسيما بلفظة ان كما لا يخفى اذ لا معنى لتعليق الواقع قوله وجوابه محذوف هذا بناء على ما هو المختار عنده من عدم جواز تقديم جواب الشرط عليه ولو كان بحسب المعنى قال في تفسير قوله ع وهم بها لولا ان رأى برهان ربه ولا يجوز ان يجعل وهم بها جواب لولا فانها في حكم ادوات الشرط فلا يتقدم عليها جوابا بل الجواب محذوف يدل عليه ومثله من الله كثير في هذا الكتاب وهذا مذهب البصريين ولعل السر فيه انه لا شك ان الشرط مقدم على المشروط طبعا وانه ملزوم مقدم والجواب لازم موخر عقلا فارادوا تقديمه عليه وضعا ليوافق الوضع الطبع والعقل على انهم وجدوا في اكثر امثال هذه التراكيب جواب الشرط ما يلزم المذكور لا اياه نفسه كما فيما نحن فيه مثلا فان ما يلزم من العصيان بالذات انما هو استيجاب العذاب لا الخوف بل هو يلزم من الاستيجاب وبواسطته من العصيان وقس امثاله عليه ولا شبهة ايضا في ان ذكر الشيء يخطر بالبال المعنى الذي يلزمه لتحقق معنى اللزوم سواء كان لزوما ذهنيا او خارجيا اذ لا فرق بينهما في هذا الاعتبار عندهم فلا وجه مع وجود اللوازم القريبة لجعل اللوازم البعيدة جوابا للشرط بحسب المعنى فاذا كان الامر في المعنى كذلك ناسب تطبيق اللفظ به فقالوا الجواب محذوف مقدر والا فهو في الحقيقة متروك في الكلام لدلالة الملفوظ عليه فاذا

قلت ان المقدم جوابه لكنا تجوزنا في كلامنا باطلاق اسم المدلول
على الدال ولاحاجة بنا اليه وحتى زكى به التوافق من الوضع والطبع
فافهم جيدا فما قيل المقدم عندهم وان لم يكن جوابا في اللفظ لكنه جواب
في المعنى ولا يقدر معه جواب آخر للاستغناء عنه بهذا المقدم ليس بذاك
واما عند الكوفية فيجوز كون المقدم جوابا في المعنى واللفظ لكن لا يجزم ولا
يصدر بالفاء لتقدمه المفهوم من صريح كلام المص هو انه لا يكفي فيه صحة المعنى
لما ذكرنا لان قوله وعم بها لا يصح كونها جوابا على تفسيره وهو ما مر
من ان المراد بالهم ميل الطبع ومنازعة الشهوة لا القصد الاختياري قال
وذلك لا يدخل تحت التكليف ولذا جعل الجواب قوله في الطعام انه
لم يقل في تعليله لعدم صحة المعنى لئلا يتوهم جواز تقدمه عند صحة المعنى و
قال لا يتقدم عليها جوابها فعلم انه لم يرض به مطلقا والرضى ذاهب الى
كفايتها بناء على مسلكه المشهور من النظر الى جانب المعنى فقط حتى يهدم
به بعض القواعد اللفظية المقررة عند النحاة كما لا يخفى على من تتبع كتابه حتى تابع
فلا يرد على المص رأيهم اليسير • ولا هو في ربقة تقليدهم اسير • لا
يقال اذا قال لك على الف ان دخلت الدار لم يحكم بالاقرار فلو لم يكن
لك على جوابا لكان اقرار العدم التعليق ح لانا نقول عدم الحكم بالاقرار
هناك لان الجواب المحذوف هو عين المذكور او لاجل المعنى فبهذا
الاعتبار كان كانه مذكور فاعطي له حكم المذكور فان قلت لا انتظام
لان يقال اني اخاف ان عصيت ربي صرت مستحقا للعذاب عذاب
يوم عظيم ولو قدر الجزاء بعد مفعول اخاف صار كبيت الفرزدق
قلت التقدير صحيح لكن التقرير غير صحيح وعدم الانتظام يتوهم من اعتراض

الجملة ولا ضمير فيه لانها غير واقعة موقعها فاذا اخر الى موقعها يصير التقدير
اني اخاف عذاب يوم عظيم ان عصيت ربي استوجبته واما ما يصير
كبيت الفرزدق ان لو اخر الجواب بدون الشرط وليس كذلك
ههنا فان قيل ما اسلفته من ان الخوف منه ع م معلق على العصيان
الممتنع الوقوع امتناعا عاديا يأباه ما ذكره المص من ان جواب الشرط
محذوف قلنا يكفي فيما قلنا سابقا صحة التعليق المعنوي وما ذكره المص
اعتبارا لجانب النظم ومراعاة لحق القواعد اللفظية لا ينافي ذلك
مع ان ملاحظة الجواب المحذوف وهو استوجبت الذي يدل عليه
قوله اني اخاف ان عصيت في الوهلة الاولى يدل معدما على ان
الخوف معلق على العصيان كما لا يخفى فلا اشكال اصلا قوله
اي يصرف العذاب عنه اعاد عنه على من ويجوز العكس لكن الاول
اولى لان الاصل في صرف عنه انه اذا كان الصرف بين العينين
او المعنيين فهما على السواء في كونهما مصروفين او مصروفا عنهما الا ان
يوجد مرجح خارجي واما اذا كان بين معنى وعين فكون المعنى مصروفا
والعين مصروفا عنه اولى من عكسه لان العين اولى بالقرار و
الثبات بخلاف المعنى وقوله يصرف عنه السوء وارد على ذا
وقوله حكاية ربنا اصرف عنا عذاب جهنم صرح في هذا وسيجيء محل الرفع
على الابتداء والخبر فعل الشرط او الجواب او كلاهما على حسب
الخلاف والجملة يجوز ان تكون في محل النصب صفة للعذاب او استئنافا
ويومئذ ظرف والعامل فيه يصرف او هو القائم مقام الفاعل على
حذف مضاف فيكون الجملة استئنافا لا صفة لعدم العائد والمعنى من

يصرف عنه عذاب يومئذ د قوله والمفعول به محذوف وهو ضمير العذاب
كما هو الظاهر ويجوز كونه ضميرا من على غير الاولى كما عرفت وحذف
الضمير من الصفة جايز وان رده مكي فيحذف من الصفات والاخبار
والاحوال والحذف عن الصلات اكثر واحسن منه اعراده بالرد ورده
حسنة كذا ذكروه او المفعول هو من والضمير في عنه للعذاب اى اى
شخص يصرف الله عن العذاب او هو مفعول فعل مضمر يفسره الكلام
من معناه لا من لفظه والتقدير من يكرم او ينج يصرف الله عنه وضمير
عنه للشرطية ومفعول يصرف اما يومئذ او محذوف كذا قالوه
ولا يخفى بعده د قوله بحذف المضاف لا حاجة اليه بان يراد باليوم هوله
مجازا لغويا كما مال اليه الزمخشري او بالاسناد المجازي بناء على ان
المجاز اولى منه ولعله نظر الى ان فيه خلافا حيث ان يومئذ عند
الاخفش ظرف مقطوع عن الاضافة لان التنوين عنده تنوين حرف
والكسر كسر اعراب فلا يجوز وقوعه مفعولا واما عند الجمهور فتنوين
عوض كما هو المشهور فيجوز وقوعه مفعولا ح وكذا الحال فيما قيل او هو القائم
مقام الفاعل على حذف مضاف قوله وقد قرئ باظهاره قراءة
ابى ابن كعب وقد تكلموا في ترجيح احدى ما بين القراءتين على الاخرى
فقالوا ابو على الفارسي قراءة يصرف يعنى المبنى للفاعل احسن لمناسبة
قوله رحمه حيث لم يقل فقد رحم بضم الراء واختارها ابو حاتم وابو عبيد
ورجح بعضهم قراءة المبنى للمفعول باجماعهم على قراءة قوله ليس مصروفا
عنهم ورجحها محمد بن جرير بانها اقل اضمارا ومكى تلعثم في ترجيحه لقراءة
الاخوين اعنى حمزة والكسائي نقل هذا عن ابن عطية وقد قدمت

ان رجح احدى القراءات المتواترة على الاخرى وتضعيفها لا يجوز وقلت
فيه حديثا فتذكر الا ان يكون المراد بترجيحها بحسب احتوائها على كثرة وجوه
الفصاحة والبلاغة وقلتها بنسبة بعضها الى بعض لا ترجيح قراءة وبينهما فرق
لا يخفى ثم ان في قراءة الاخوين نكتة لطيفة حيث ان الكلام افاد ان
انصراف العذاب رحمة من الله سواء كان الصارف هو تعالى او غيره
فان فيه تنبيها على ان الغير كالشفعاء وان كان صارفا للعذاب
عن العصاة لكن ذلك باذن الله تعالى فاسند الصرف اليه
للاشعار به وفي قراءة الجمهور ايضا يشعر قوله فقد رحمه بان الصرف مطلقا
انما هو برحمته فيستدل به على انه نوع حقيق باسناد الصرف مطلقا اليه
تعالى دون غيره بخلاف قراءة الاخوين حيث ان الاسناد الحقيقي
اليه تعالى قد تحقق فيها لا بطريق الاستدلال فلكل وجهة هو موليها ثم
ان في قراءة الجمهور مزية موجهة ان قوله يصرف يدل على عموم الفاعل
وقوله فقد رحمه كما مر يدل على ان الصرف مطلقا رحمة من الله
تعالى وهذا الجمع بينهما لا ريب في حسنه فاحسن تدبره وفي عبارة الصرف
اشارة الى استحقاق المصروف عنه بالمصروف كان العذاب
قد توجه اليهم فرفع عنهم قوله نجاه وانعم عليه كلامه هذا ينطوي على سؤال
فان الرحمة هنا بمعنا غايتها لان معناها اللغوي اعنى الرقة والتعطف ممتنعا
لا يتصور في حقه تع فالمراد بها التنجية والانعام • فظاهر الكلام نوع الشيء
على نفسه فاحتيج الى التاويل فعلى الاول اى قوله نجاه ان اعتبر
ان اصل التنجية هو صرف العذاب واريد بها هنا الرحمة الكاملة يكون
من قبيل من ادرك مرعى الصمان فقد ادرك المرعى ومن كان

هجرة الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن قبيل صرف المطلق
الى الكامل وان اعتبر ان النجية معنى يترتب من صرف العذاب
وهو اعم من الصرف بحسب المفهوم فبهذا الاعتبار ايضا يصح التفريع
وهو غير ما ذكره الزمخشري بخلاف الاول وان اعتبر انها هي نفس
الصرف والمعنى نجاة تجية هي نفس الصرف فالتفريع باعتبار اختلاف
العنوان كما هو المشهور كقوله عم لن يجزي ولد عن والده الا ان يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه يعني بالاشتراء المذكور وقوله وانعم عليه
ان اراد به اعطاء الثواب وادخال الجنة كما ذكره الزمخشري
كان من ذكر الملزوم وارادة اللازم لان ادخال الجنة من لوازم
الرحمة اذ هي وحدها دار الثواب اللازم لترك العذاب قال الفاضل
التفتازاني نوقض ذلك باصحاب الاعراف ونقول ان ما لهم
الى الجنة لقوله فريق في الجنة وفريق في السعير وان اراد
به الانعام بنفس النجية يكون عطف تفسير لنجاه وان اريد بالرحمة صفة
توجب الاحسان للمحسن الى المحسن اليه فيكون سببا لصرف العذاب
مقدما عليه في نفس الامر لكون المعنى من يصرف عنه فقد فرغه لما رحمه فالتفريع
باعتبار الاخبار عنهما وهذا الاخير لا يدل عليه كلام المصنفين ومنهم من
قال قوله وانعم عليه يريد به ما يشمل الاعراف ولذا عدل عما ذكره
الزمخشري لورود النقض به عليه وقد عرفت حاله لما عرفت باله
وفي قوله فقد رحمه اشارة الى ان صرف العذاب بمحض رحمته
لا لاداء حق عليه كما هو مذهبنا روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال والذي نفسي بيده ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا

ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته ووضع
يده فوق رأسه وطول بها صوته قوله اي الصرف والرحمة
الصرف وان كان بعيدا من جهة اللفظ والرحمة وان كانت
قريبة من جهة لكن البعيد قريب من جهة المعنى لانه مذكر وذلك
للبعيد والرحمة مؤنث لفظا فالاشارة اليه بتاويل الرحم فلذلك
قدم الصرف وبعض المفسرين حصر المشار اليه فيه ولم يذكر الرحمة
لذلك وفي عبارة الفوز اشارة الى استحقاق المصروف
عنهم العذاب وظهور الفوز المدلول عليه بالمبين يزداد بازدياد
الاستحقاق قوله وان يمسسك الله بضر ظاهره خطاب
للنبي عليه السلام تثبيتا لقلبه عم وتقوية له على مناظرتهم ودفعا
عنه عم مخافة الضر من قبلهم ولذا قدم الضر على الخير لكن الخطاب
العام ايضا انسب للمقام حيث يكون داخلا في حيز قل مرتبطا
بقوله اني اخاف الآية كما ان قوله وان يمسسك يخرج مرتبط بقوله
من يصرف ومنه ظهر ايضا وجه تقديم الضر على الخير لان ما يتعلق بالمقصد
مقدم والفرق بين المس واللمس قد مر والضر بالضم سوء الحال
اما في النفس لقلة العلم والفضل والعفة ونحوها واما في البدن
لعدم جارحة ونقص ومرض وغيرها واما في حالة ظاهرة من قلة مال و
جاه وشبههما وبالفتح ضد النفع وهو اخص من الشر المقابل للخير
فغلب جانب الرحمة على ضدها فخص بالذكر او لشدة الحاجة فيه الى
الكشف قال ابن عطية ناب الضر مناب الشر وان كان
الشر اعم منه فقابل الخير وهذا من الفصاحة عدول عن قانون

التكلف والصنعة فان باب التكلف ترصيع الكلام وهو كون
الشيء مقترنا بالذي يختص به بنوع من انواع الاختصاص موافقة او
مضاهاة ومن ذلك ان لا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ
فيها ولا تضحى فجاء بالجوع مع العري وبابه ان يكون مع الظمأ وفيه نظر
لاشتراك الجوع والعري في شيء خاص وهو الخلو فالجوع خلو في
الباطن والعري في الظاهر واشتراك الظمأ والضحى في
الاحتراق وروعي فيه ايضا الترتيب فقدم قرين ما قدم واخر
شريك ما اخر والباء في قوله بضر للتعدية وهو في الفعل المتعدي
قليل جدا فهو كقولهم صككت الحجر بالحجر وقيل قوله تعالى ولولا دفع الله
الناس بعضهم ببعض من هذا القبيل وفيه نظر لان الظاهر ان الباء فيه
للسببية لا للتعدية الا ان يحمل على الاحتمال فلما كان الباء للتعدية والباء
والالف يتعاقبان في التعدية كان المعنى ان امسك الله ضرا اي
جعله ماسك فلا يتجه عليه ان المس من صفة الاجسام فكيف قال
وان يمسسك الله بضر قوله فلا قادر على كشفه يرشدك الى
هذا التفسير قوله تعالى فهو على كل شيء قدير • لانه وقع في سياق الكلام تكملة
للجملة تدل على ان المراد اثبات القدرة الكاملة الشاملة وحصر بالذات
لان نفي الكشف عن غيره لا يستلزم نفي القدرة فلولاه لفات المبالغة
المقصودة فاراد به ذلك اما بطريق الكناية او بان يراد بالكاشف
الكاشف بالقوة والاول اولى وقيل فسره به لان بعض الضر
لا يكشف ولا يخفى عليك انه لا يلزم من حصر الكشف له تعالى ان يصدر
عنه جميع الكشف بان يكشف جميع الضر بل معناه انه اذا وجد وجد منه

لا من غيره قوله فكان قادرا على حفظه وادامته اشارة الى
وجه ارتباط الجزاء بالشرط واشارة على اسلوب قوله وان يردك
بخير فلا راد لفضله ليفيد التعميم ويصلح تمهيدا لقوله وهو القاهر فوق
عباده وذكره صاحب الكشف ومعناه ان جزاء الشرط هو قوله
فهو على كل شيء قدير • لكن في ارتباطه به نوع خفاء فاوضحه بذلك
ولذلك وجه بوجه جعله داخلا تحت الكلية معنى يصح كونه جزاء بملاحظة ما تضمنه
من هذه المعاني ولا تكلف فيه وقول الفاضل التفتازاني ببيان لتوجيه
ارتباط الجزاء بالشرط يدل على ما ذكرنا ايضا فعلى هذا التوجيه كلام
الشيخين واحد الا ان المصنف حذف قول الزمخشري وازالته
نظرا الى ان ازالة الخير من الضر فلا يناسب لهذه الجملة وهو اي الزمخشري
نظر الى عموم القدرة بشيرا للشاكرين • وانذارا للكافرين كانه
قال يديمه ان شكرتم • ويزيله ان كفرتم • لئن شكرتم لازيدنكم
ولئن كفرتم ان عذابي لشديد • وقوله فلا راد لفضله لا ينافي
عموم هذه الآية لانه بيان وجه الارتباط وكفى فيه اندراجه تحت العموم
وقد تكلفوا في توجيه كل من كلامي الشيخين من جهة انه يمكن حمل
كلام المصنف على الاشارة الى انه علة لعلة الجزاء والجزاء قوله فلا يقدر غيره
على دفعه حذف هو واقيمت هي مقامه وادخل الفاء الجزائية عليها وما ذكره
الزمخشري يحمل على انه جعله علة الجزاء لا علة العلة بناء على انه لم يقل فلا يقدر
غيره على دفعه ولا يخفى امكان حمل كلام المصنف عليه ايضا حتى يحصل المسافة
ولا طائل تحت تطويلها وقوله فلا يقدر غيره على دفعه سيق لبيان لازم
ما قبله ليؤول الكلام الى معنى قوله فلا راد لفضله لان الآيات

يفسر بعضها بعضا والا فيكفي في ارتباط الجزاء ملاحظة كونه قادرا على حفظه
واداامنه كما ذكره الزمخشري ويمكن ان يكون نفي قدرة الدفع
عن الغير وجها للارتباط مستقلا من حيث انه اثبت قدره كاملة شاملة
على ما يدل عليه عبارة قدير لان معناه على ما ذكره المص في سورة البقرة
الفعال لما يشاء فضلا عن اقتضاء المقام ولا خفاء في ان اثبات
القدرة الكاملة يستلزم الحصر في واحد ببرهان التمانع على قياس
ما قررناه في العلم الكامل فقوله فلا يقدر غيره على دفعه يدخل تحت
قوله تع فهو على كل شيء قدير فان حمل كلام المص على ما حملوه كان مشتملا
على الحشو حيث جعل ح وجها واحدا مع امكان جعل هذا وجها آخر
ثم ان الجزاء بعد ما كان محذوفا قد يقدر هكذا فلا مزيل له اليك
الا هو بقرينة قرينة السابق واعترض عليه بان الظاهر ان الفاء
في داخلة على العلة ولا يخفى ان شمول القدرة لا يدل على حصر ايصال
الخير فيه تع وقد عرفت دفعه مما ذكرناه من حديث برهان التمانع
ومنهم من جعل قوله تع فهو على كل شيء قدير تاكيدا للجوابين يعني
به فلا كاشف له الا هو وما يدل عليه وهو ما حذف من قوله فلا راد
عليه الا هو فالظاهر انه اراد ما ذكرناه من ملاحظة برهان التمانع بقرينة قوله
عقيب قوله تع فهو على كل شيء قدير فلا يقدر غيره على مخالفته فمن زعم
انه وهم واعلم انه قيل هنا فهو على كل شيء قدير وقال في سورة يونس
عم وان يردك بخير فلا راد لفضله فكانه اشير الى تفسير ما لزم منه
برهان التمانع ولهذا اخره اي لا يغالبه شيء وهو هنا معنى قوله وهو القاهر
فوق عباده اي هو الغالب على كل شيء فلا يغالبه شيء وتخصيص العباد

انما هو بالذكر لاهتمام بشانهم والمعنى على العموم كما هو الظاهر فيما قيل ان
ما في يونس تقييد لما في الانعام بناء على ان شمول القدرة لا ينافي
قدرة الغير فمنشؤه الذهول عما حققناه ومن على بصيرة ثم انه تقدم على كل
من الآيتين ما يضارعه من الآيات اذا تأمله المتأمل وجده وبعد هذا
يظهر وجه تخصيص قوله فهو على كل شيء قدير بالاول وقوله فلا راد
لفضله بالثاني وقوله وان يمسسك بخير في الاول وان يردك
في الثاني فتأمل قوله تصوير لقهره وعلوه بالغلبة والقدرة الجار متعلق
بالعلو يعني صور قهره تع وعلو مكانه بالعلو المحسوس فعبر عنه بالفوقية
استعارة تمثيلية والقهر الغلبة القاهرة اي المانعة للمغلوب عن
خلافه يقال اخذه قهرا اي اضطرارا اي غلبه بحيث جعله مضطرا لا يقدر
على مخالفته وفوق منصوب على الظرفية وعامله اسم الفاعل وعلى الحال
من ضميره اي مستعليا ذكره ابو البقاء او مرفوع خبر بعد خبر او بدل من
الخبر وقيل انها زايدة فالتقدير وهو القاهر عباده ومثله قوله تع فاضربوا
فوق الاعناق ورد بان الاسماء لا تزاد كما بين في موضعه وهذا الرد مشكل
لان كون المعنى ما ذكره هذا القائل ظاهر بلا حائل ولا شك ان الزيادة
وعدمها من الاحكام المعنوية فالقول بان الاسماء لا تزاد معنى ان ينقض
به لا انه يكون رداله فالحق ان فوق هنا بمعنى على بشهادة المعنى فيكون
زيادته كزيادة الحرف بلا فرق واعلم ان استعمال فوق هنا لا من
حيثه تع بل من حيثنا وكذا ساير الاسماء اذ كل اسم له ضد ولا ضد له تع
من حيثه فكل قصوره العقل فهو غيره لانه لا يحصره المحدثات ولا تعلق لها
بالذات ويجوز ان يقال داخل العالم بمعنى القدرة وخارج العالم

بمعنى التقديس فهذا مجاز بنا على صحة المعنى واما الحقيقة فوراء الاقوال
و دونها التصورات التي لا يقال • وكذا القبلية والبعدية فقبلية
الابداع لا قبلية الذات وبعدية البقاء والابدية لا بعدية الذات
فكذا الفوقية فوقية العظمة لا فوقية الذات ولا المكان ولا الجهات
فلكون الفوق اشرف الجهات واليق بكمال الصمدية بمعنى الشرف
خوطبنا به ولهذا تعلقت القلوب بالسماء ورفعت الايدي اليها بالدعا
ودلت عليها اشارات الخرساء • واليها كان معراج سيد الانبياء
وعليه قوله تع يد الله فوق ايديهم • وفوق كل ذي علم عليم قوله
في امره وتدبيره في المواقف الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليه
والاتقان بالايقان على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام كالنذير
بمعنى المنذر من الانذار وهو اتقان التدبير • واحسان التقدير •
والتحقيق ان الاول حكمة علمية والثاني حكمة عملية فلا تنافي بين التوجيهين
وقول المص امره اشارة الى الحكمة العلمية وقوله وتدبيره الى الحكمة
العملية لمن قال وما ذكره المص بالثاني اليق فلم يشعر باشاراته •
ولم يظفر على اشاراته • فاموس الحكمة بخبير قوله بالعباد
وخفايا احوالهم كلا يا با اشارة الى ما قيل الخبير ابلغ من العليم لاختصاصه
بالاسرار الخفية ولذا سمي الاكار خبير العلمه بخبايا الارض ومنه
الاختبار للامتحان ولهذا جاء في القران العظيم • حين قرن بالعليم •
بعده ان الله عليم • خبير وكذا بعد الحكيم • حيث جاء لان فيه
معنى العلم وجاء قبل البصير حيث قورن به لان البصير اخص منه انه
كان بعباده خبيرا بصيرا ففي قوله وخفايا احوالهم اشارة الى وجه

الترتيب قوله والشيء يقع على كل موجود رد لما ذكره الزمخشري
وارتضاه من اطلاق الشيء على المعدوم كما هو مذهب المعتزلة وقد سبق
منه القول فيه في سورة البقرة من انه يختص بالموجود لانه مصدر
شاء اطلق بمعنى شاء تارة فيتناول الباري تع كما قال قل اي شيء
اكبر شهادة قل الله وبمعنى مشيء اخرى اي مشيء وجوده وما شاء
الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تع ان الله على كل شيء قدير
الله خالق كل شيء فهما على عمومهما بلا مثنوية ويرد عليه ان تخصيص المشية
بالوجود بلا مخصص ولو سلم يلزم منه ان يكون المعدوم الممكن الذي
يراد وجوده سواء كان قبل الوجود او بعده شيئا وهذا مخالف لقوله
في تفسير ولم يك شيئا وفيه دليل على ان المعدوم ليس بشيء فالصواب
ان يقال لما تقرر اشتقاقه من المشية فالاية الكريمة وهي ولم يك
شيئا خصصها بالموجود ونفى اطلاقه على المعدوم المشيء وجوده فهو
المشيء وجوده حال وجوده باعتبار ان عدم متعلق الشيء كعدمه لانتفاء
المقصود به واما في الايتين المذكورتين العامتين فاطلاق الشيء
على المعدوم على سبيل المجاز المشهور باعتبار ما يؤول اليه عندنا قوله
اي الله اكبر شهادة اعلم ان ايا بعض ما يضاف اليه فاذا كانت
استفهامية اقتضى الظاهر ان يكون مسمى باسم ما اضيفت اليه قال ابو
البقاء وهذا يوجب ان يسمى الله تع شيئا فعلى هذا يكون الجلالة خبر
مبتدا اي ذلك الشيء هو الله ويجوز ان يكون الجلالة مبتدا
وخبره محذوف والتقدير الله اكبر شهادة وهذا ما ذكره المص ومطابقته
للسؤال ظ واما على الاول فقيل انه ليس بمطابق لعدم صلاحية اكبر للابتدا

الكبارية الا اذا حمل على حذف موصوف له هو المبتدا ولا يخفى عليك
كانه خفي عليه اشارة كلامه حيث قال اي ذلك الشيء هو الله تعالى
فذلك الشيء اشارة الى الشيء الاكبر الذي هو مضمون جملة اي شيء
اكبر لان النسبة الخبرية والتقييدية متلازمتان كما بين في موضعه والمعنى
اي شيء الشيء الذي هو اكبر شهادة اي من ذلك الشيء فاجيب
ان ذلك الشيء هو الله تعالى فلا حاجة الى حذف موصوف له وقوله
شهادة نصب على التمييز وقال ابن عطية ويصح على المفعول بان يحمل
اكبر على التشبيه بالصفة المشبهة وقيل هذا ساقط جدا اذ قد نص النحو
بان شبهها باسم الفاعل في كونها يونث ويثنى ويجمع وافعل هذا
لا يونث ولا يثنى ولا يجمع فلم يشبه اسم الفاعل لكن يمكن ان يوجه
كلام بانه بناء على قاعدة حمل النظير فلما وجد اكبر ههنا اي في حقه سبحانه
صفة حقيقية لا اضافية بناء على ثبوتها له في حد ذاته بحيث لا يوجد
على تقدير مفضل عليه اذ له الكبرياء المطلق بخلاف ساير الاشياء
فكان بالنسبة اليه كانه ليس للتفضيل بل كانه لفظ موضوع اولا لهذا
المعنى الذي قصد منه بحيث لا يتصور فيه اصل الفعل مع زيادة
عليه مثلا يلاحظ معنى زيادة الفضل مع قطع النظر عن المزيد عليه فيشبه
الصفة المشبهة التي هو على وزنها في المعنى كما انه يشبهها في الوزن
فهذا التشبيه تنظير فلا يلزم فيه اعتبار الاحكام المذكورة واما في غير
الله فلا يصح هذا الاعتبار لانه ح ادعاء محض والتنظير الادعائي لا يجدي
فلذلك خفي عليهم هذه الدقيقة فان قيل فباي معنى ينصب المفعول
به وهو لازم قلت بتضمين معنى الاداء والكشف لان الظ

ان المراد بالاكبرية ههنا كونه اقوى واظهر واصدق في ادائها و
الكشف عن المشهود به قوله ثم ابتدا شهيد بيني وبينكم اي
هو شهيد بيني جواب قول قريش من يشهد لك كما ان قوله
الله اكبر شهادة جواب قوله اي شيء اكبر فهذا اخذ كل جوابه بصريح الكلام
ولذا قدم هذا الوجه وهو السلوك من اثبات التوحيد الى اثبات
النبوة بان هذا الشاهد الذي لا اصدق منه شهيد لي قوله
ويجوز ان يكون الله شهيد هو الجواب اي عن قوله اي شيء
اكبر شهادة بالنظر الى المقصود اذ معناه من هو اكبر شهادة لو شهد
فانه شهيد لي اي اكبر شيء شهادة شهيد لي وليس معنى الاستفهام
ههنا الاستعلام فان كون الله تعالى اكبر شهادة معلوم باتفاق
الخصم وانما هو تبخيت له واخطار للمعلوم بباله فيكون في قوة الله
اكبر شهادة فلا يحتاج الى الجواب به فقوله عقيبه الله شهيد مقامه
يفيد ان اكبر شيء شهادة شهيد لي وهو الجواب المطلوب
والى هذا التفصيل يشير المص بقوله لانه يدل اذا كان الشهيد
كان اكبر شيء شهادة اي بالفعل اي كان الله الذي هو اكبر شيء
شهادة قد شهد له مجازه قوله اي شيء اكبر شهادة الله شهيد
استقام الكلام على جواب قول قريش من يشهد لك ولا يتجه
عليه ما قيل كلامه يدل على ان القصد ليس اليه مع ان مقصود المقام
ذلك ولا ما قيل ليس معنى قوله اي شيء اكبر شهادة من هو اكبر شهادة
من هو اكبر شهودي حتى يقال اذا كان الله الشهيد كان اكبر شيء
شهادة اي بالفعل وظن بعضهم من ظاهر كلام الزمخشري انه

من الاسلوب الحكيم يعرفه من نظرفيه ثم هو ان كان مما لا حاجة اليه
يمكن ان يوجه بوجه تمكن على استخراجه من تأمل فيما ذكرناه و وجهه
انه ظهر مما تقدم ان قوله الله شهيد اذا جعل جوابا بمقابلة قول الكفرة
من يشهد لك لا يكون من الاسلوب الحكيم في شئ اصلا للمطابقة التامة
بين السؤال والجواب ح وكذا اذا اخذ جوابا لقوله اي شئ اكبر شهادة
باعتبار ما قصد منهما من المعاني اللازمة لهما كما مر شرحه واما اذا اخذ
جوابا بظاهره لقوله اي شئ اكبر بظاهره ايضا كما هو ظاهر كلام
الشيخين حيث قالا الله شهيد هو الجواب فالظاهر انه ح من قبيل
ما يشبه الاسلوب الحكيم كما ذكره التفتازاني من انه كانه قيل
معلوم ان الله هو الاكبر شهادة لكن الكلام الانسب بالمقام هو
الاخبار بان الله شهيد لي لينتج مع قولنا الله اكبر شهادة
ان الاكبر شهادة شهيد لي فيخرج الجواب ح عن سؤال قريش
وانما قال يشبه ولم يقل من قبيل الاسلوب كما قال صاحب الكشف
بناء على ان السائل والمجيب ههنا واحد فهو من قبيل اسلوب الاسلوب
الحكيم ولا باس في الاطلاق عليه فافهم فنفي ظن البعض بالكلية
من قبيل بعض الظن ثم ان هذا كله على عود الضمير في قوله كان
اكبر شئ شهادة على الله واما اذا عاد الى الشهيد فيكون معناه
انه اذا كان الشهيد اي شهيد كان شهيده اكبر شئ
شهادة بالمقدمة المعلومة وهو عين المطلوب وينعكس ليجد وحد
وقوله الله شهيد الى قوله اكبر شئ شهادة شهيد وهذا كما
ترى اقرب الى فهم من فهم ما في ضميره ثم انه كرر البين ولم يقل

بيننا ايماء الى معنى الفصل بينه وبينهم المترتب على الشهادة المعدلة
المقبولة بعقل الحق وهو خير الفاصلين الا ترى الى قوله تعالى
الله يجمع بيننا كيف جمع بينهم لمكان الجمع واما قوله فاصبروا
حتى يحكم الله بيننا فلمكان الصبر الذي يقتضي اجتماع بينهم الى حين و
الى ان عدالة الشاهد بحيث بينه وبينهم على السواء لا له وعليهم ولا
لهم وعليه لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون
وكفى بالله شهيدا وقيل توكيدا وجوز ابو البقاء كون بيني متعلقا بالحذوف
على انه صفة شهيد فيكون في محل رفع وهو خلاف الظاهر لكن يكون
اظهر دلالة على ما ذكرنا من معنى التسوية كما لا يخفى قوله واوحي الي
هذا القران بيان لكيفية الشهادة ودليل عليها فانه مع غاية اعجازه
دل على رسالته وشهادة فعلية وقولية معا وقرا ابو نهيك والجحدري
وعكرمة وابن السميقع واوحي بينائه على الفاعل وهذا القران منصوبا
مفعول به ويؤيد هذه القراءة بظاهرها كون الاية مسوقة للدلالة
على شهادته على ما لا يخفى لكن الاولى اولى بالتعظيم وفيه اشارة
الى ان القران نفسه مع قطع النظر عن ملاحظة موحيه الذي يهدي للتي
هي اقوم وباعجازه يدل على انه من عند الله فلا يحتاج الى ذكر الفاعل
قوله واكتفى بذكر الانذار عن ذكر البشارة اشار الى انه اهم
لان المقام للتخويف فان قيل فعلى تقدير كون الخطاب لكفار مكة كما
ذكره المص لا يصح البشارة فكيف يصح قوله عن ذكر البشارة الذي يدل
على صحته قلنا لو سلم فالبشارة صحيحة بشرط الايمان كقوله ان تكونوا
صالحين فانه كان للاوابين غفورا على ان قوله ومن بلغ يحمل الانذار

اشملا لنبه كفار مكة على الوجه الظاهر الراجح فلا يمنع كون الخطاب
بانذركم مخصوصا لاهل مكة كون الانذار اعم وصحة اعتبار البشارة
في الكلام وقيل الخطاب لكفار اهل مكة يعني بقرينة المقام وليس
منهم ما يصلح ان يبشر ولذلك خص الانذار بالذكر ورده البعض بما
ذكرنا من ان البشارة بشرط الايمان صحيح وانت خبير بان عدم
صلاحيتهم للتبشير من غير اعتبار شرط الايمان يكفي لكونه وجها
لتخصيص الانذار بالذكر فلا ورود لهذا الرد اصلا وقيل لا حاجة الى جعله
من قبيل الاكتفاء نظرا الى ان المقام للتخويف فلا حاجة الى اعتبار
البشارة في اصل الكلام وانت تعلم ان المراد من التخويف دعوتهم
الى الايمان ولا يخفى ان الانذار مع التبشير ادخل فيها لما فيه من الاطماع و
تليين عريكتهم ووقوع الاسماع ما ليس في الانذار وحده ولذلك ترى
عادة حضرة القرآن الكريم تعقيب الانذارات بتبشير من عمل
الصالحات • لينذر به بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين
الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا ماكثين فيه ابدا
قوله عطف على ضمير المخاطبين هذا هو وقد يجعل عطفا على المستكن
لوجود الفاصل اي ولينذر من بلغه القرآن وح لا يختص الخطاب
بشيء من اهل مكة والموجودين بهذا قيل ردا على من قال الخطاب
لكفار مكة وليس فيهم من يصلح لان يبشر كما مر وانت تعلم انه على
هذا التقدير يكون من فاعلا لفعل مقدر بقرينة الملفوظ وهو لينذر
لا لانذر حتى يكون مفعوله مفعوله فيجوز كون الخطاب لانذركم خاصا لاهل
مكة ومفعول لينذر عاما ولا مطارحة بينهما فلا منافاة في تغايرهما

اهل

على انه لو قدر مفعول لينذر ضمير الخطاب المذكور لكان الفرق بينهما
بالعموم والخصوص محكما ظاهرا ثم انه كيف رد بالوجه الغير الظاهر
على من بنى كلامه على الوجه الظاهر وقد يجعل ضمير بلغ لمن اي ولانذر •
الذي بلغ الحلم قوله يا اهل مكة وقوله ايها الموجودون بيان
لتغاير المعطوف والمعطوف عليه ليصح العطف قوله او من
الثقلين يعني الانس والجن لانهما قطان الارض فكأنهما ثقلاها وفي
الحديث خلفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي وشبههما بهما في
ان الدين يستصلح بهما ويعمر كما عمرت الدنيا بالثقلين والثقل
بالتحريك متاع المسافر المحمول على الدابة وحشمه اي خدمه ويقال لكل
خطير نفيس ثقل ويجوز كون المراد بما في الحديث المذكور هذا المعنى
كما ذكره في القاموس واما لانهما مثقلان بالتكليف يقال اثقله
الحمل فهو مثقل وان تدع مثقلة الى حملها واثقلت المرأة فهي مثقل اي
ثقل حملها في بطنها قال الاخفش اي صارت ذا ثقل كما تقول اتمرنا
اي صرنا ذوي تمر فالثقل اسم للمثقل بالفتح او الكسر قيل واما لرزانة
آرائهم واقدارهم من قولهم امراة ثقال بالفتح اي رزان ذات
ماء كم ولعل كان الراي الصائب • والقدر الغالب • من حيث
انهما لا يمكن مدافعتهما شبه بالشيء الثقيل الذي لا يحمل ولا ينقل من
محله وقيل ولعل الثقل ح بمعنى الشيء النفيس المصون والاول ارت
قال لطم في تفسير سورة الرحمن سميا بذلك لثقلهما على الارض او لرزانة
رايهما وقدرهما او لانهما مثقلان بالتكليف وقيل قوله لثقلهما على الارض
صحته موقوفة على مجيء الثقل بمعنى الثقيل ولا يخفى ان الثقل بمعنى الثقيل

كالدخل بمعنى الدخيل فى الوزان كما فى قوله تعالى ولا تتخذوا ايمانكم
دخلا بينكم فلا بعد فيه ولو سلم فالتوقف المذكور ممنوع لان المفهوم
من كتب اللغة انه يستعمل فيما فيه ثقل سواء كان بمعنى الثقيل او لا
ولا شك انهما مما فيه ثقل على الارض فصح بلا توقف قطعا ثم انه
قال بعضهم الترديد المذكور للتردد فى كون نبوته عم مختصة بالانس
كما يفهم من ظاهر قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس انى
رسول الله اليكم جميعا او عامة لهم وللجن كما دل عليه سورة الجن و
هذا كما ترى باطل قطعا لان المص قد صرح فى اواخر سورة الاحقاف
فى تفسير قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن بانهم كلفوا بهذا الدين
وا وعدوا على مخالفته وهو ظاهر لمن نظر فيه فكيف يمكن حمل ترديده
على التردد وايضا عن الكلبى كانت الرسل قبل ان يبعث محمد يبعثون
الى الانس ورسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم
الى الجن والانس قالوا وعليه اى على ان نبينا عم مبعوث اليهما تمام
الاجماع وانما الخلاف فى ان الجن هل بعث اليهم رسل منهم وقيل
بعث قبل نبينا رسل من الانس الى الجن وآخر الاحقاف دل على
بعثهم قبل نبينا لقولهم انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى قال المص
فيه انهم كانوا يهودا فعلى هذا يكون معنى الحديث الاخبار عن وقوع
تخصيص الارسال بالانس لا عن كليته فلا ينافى ارسال بعض اليهما وما
ذكره من الآيتين فالظاهر ان الحكم فيهما راجع الى القيد وهو كافة وجميعا
فلا يتوهم منه ما فهمه وان فهمه من لفظ الناس فهو القول بالمفهوم
والمص وان كان من القائلين به الا انه لا مجال له ههنا لما صرح به من

عموم رسالته عم حسبما ذكرنا ثم العجب العجاب منه انه لما ردد وبناه
بما اورده وبناه اجاب عنه بقوله تعالى يا معشر الجن والانس الم يأتكم
رسل منكم وظن ان هذه الآية قد ردت بعث نبينا الى الثقلين
فانى بهذا الانها انما تدل على ان بعض الرسل يكون من الجن ولا يلزم
منه كون نبينا مختصا بالانس مع انه قد رده لا التفاتا على ما ذكر ايضا
على ما صرح اسناذك فلما اعيد عليه الرد وقيل ان تنتهوا فهو
خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغنى عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت
وان الله مع المؤمنين ❊ سمعنا انه زاد على ما اخطأ ما ليس زاده
الا ما ليس زاده غير حشو ملتبس فيما عنده من المنع الترديد يس للتردد
تخرج كلامه عن حد الافادة بلا تردد ❊ وبعد اللتيا والتى المفهوم مما
ذكره هو انه لم يكن بهذا التردد ❊ لكان هذا المعنى مقررا بلا تردد ❊ وبلا احتمال
المعنى الآخر وهو ممنوع قوله وهو دليل يعنى على الوجهين فالدليل
هو الآية وتذكير الضمير بتأويل الكلام او شبهه او راجع الى تفسير
المفهوم من الكلام اى هو على الوجهين او الى الوجهين على سبيل البدل
قوله ومن بعدهم لا شك ان المعدوم من حيث هو لا يخاطب
ولكن يخاطب مجازا بتنزيله منزلة الموجود او غير ذلك لكن المخاطب به
اذا كان من احوال الموجود كالاحكام المكلف بها فيختص بالموجود
وان كان المخاطب معدوما فاحكام القرآن من الوجوب والاباحة
والحل والحرمة لا تعم الا الموجودين وهو ظ ولذلك قال تعم الموجودين
ومعنى من بعدهم ومن بعدهم والا لا يكون حاضر الآن من الموجودين
ما هو معدوم وقت نزوله فلا وجه لتخصيص المعدوم بمن بعدهم وانما الخطاب

الشرعية المذكورة فيه من الاوامر والنواهي فيتناول الموجود
والمعدوم بمعنى التوجه والتوجه الى المعدوم باعتبار تعقيد المطلوب وقت
وجوده كقولك صم يوم الجمعة فانه مقيد بوجود المخاطب في يوم الجمعة
وطلب الرجل تعلم ولده قبل وجوده من هذا القبيل وما وجد من الشا
لين من الفرق لا محذور فيه لان تصور المعدوم كاف في الطلب
فهو كالموجود ووجود المخاطب في مثال صم يوم الجمعة كالعدم بالنظر الى يوم
الجمعة فهو كالموجود ومن فيه الولد في المثال بقوله الذي اخبره صاحبه
بانه سيولد فقد اتى بما لا طائل تحته اصلا بطريق الخطاب للحاضرين
قصدا وللغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ومعناه مثلا في قوله تع
يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط المخاطب من اتصف
بالايمان في جميع الازمان حالا او مستقبلا فالخطاب يتوجه اليهم
جميعا بتصورهم بتلك الصفة الى الموجودين حالا والى المعدومين
حالا بعيد وجودهم مستقبلا في ضمن تلك الصفة او بتنزيل المعدوم
منزلة الموجود وكل ذلك راجع الى ان التصور والوجود العلمي كاف
في توجه الخطاب واذا تحققت ذلك تبينت ان ما قيل من ان
الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان في حال الوجود
محل اشكال قول لا عن تحقيق وقد يقال الخطابات مختصة باهل
عصر النبي عم وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس وبعضهم
قال الامر والنهي في معنى الخبر وكلا القولين من ضيق العطن كما ذكروه
في موضعه واذا اعتبرنا جانب الحق تعالى فكلها متعلقة ومتوجهة الى
كلها في الازل بوجودها في علمه الازلي كقوله تع كن كلمة واحدة في

الازل متعلقة بما لا يزال وليس يلزم كون معناه تعلق الكلام النفسي
فقط كما قيل على ما حققه صاحب المواقف وارتضاه شارحه الشريف
والحق ذلك المقال • لكن ليس هنا للتفصيل مجال • فليراجع ثمه ولو
سلم فلا فرق بين الخطاب النفسي والقولي فيما ذكرناه قوله
وانه لا يؤاخذ بها من لم يبلغه يعني ان قوله تع وقع قيد الانذار لانه
لو لم يكن قيدا له لقيل لانذركم به ومن بعدكم ليعم من بلغه ومن لم يبلغه
فلما كان قيدا للعموم كان احترازا عن التعميم فكان الانذار مختصا بمن
بلغ ولا مؤاخذة بدون الانذار لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فظهر دلالته على انه لا يؤاخذ بها من لم يبلغه ظهورا بينا والقوم
اضطربوا في مرام كلامه فمنهم من قال لا دلالة له على ما ذكر اصلا ومنهم
من قال له دلالة عليه بناء على مذهبه من القول بالمفهوم ومنهم من رده
بان مفهومه انتفاء الانذار عمن لم يبلغه وذلك لا يستلزم انتفاء المؤاخذة
وقد عرفت الحق والباطل فقد جاء الحق وزهق الباطل قوله
أئنكم الجمهور على القراءة بهمزتين محققتين وقراءة الحرميون وابو عمرو واويس
تسهيل الثانية وفصل منهما بالف ابو جعفر مع التسهيل في الثانية كذا
في الدرة وقالون في وروى الاصمعي هذه الاخيرة عن ابي عمرو
ونافع وقال بعضهم المروي عن ابي عمرو وهو المدين النهرين اي لا
يختص الرواية بالاخيرة ولم يختلف عن قالون في ذلك ولا وجه لما
اعترض بعض الروايات على من بنى كلامه على بعض من غير ترجيح كما فعله
البعض وقرئ بهمزة واحدة بحذف همزة الاستفهام لدلالة القراءة •
الشهيرة عليها ويحتمل الخبر ثم ان هذه الجملة اما داخلة في حيز قل فيكون

منصوب المحل او لا محل لها او اخرى صفة لالهة لان ما لا يعقل يعامل جمعه
معاملة الواحد كقوله مآرب اخرى • والاسماء الحسنى قوله
تقريرلهم مع انكار واستبعاد اى تثبيت لهم مع تعجب من شانهم القطيع
تقطيعا وتوبيخا وتجوز الحمل على الحمل على الاقرار به عارا منهم وحياء حتى
يحتاج الى التقرير بهذه التاكيدات وهذا تقطيع وتوبيخ ايضا فلا التفت
الى ما قيل لا يجوز الحمل على الاقرار لعدم الحاجة اليه فتل فيها اشارة
الى صحة الجمع بين معنيى همزة الاستفهام وانت بان التقرير والانكار
والاستبعاد امور متلازمة نظرا الى قصد المتكلم د فرو ع لمعنى واحد
وهو الاستفهام ومثل هذا جايز انما اعتبر وليس هذا من قبيل الجمع
بين معانى المشترك ولا من خواص همزة الاستفهام حتى يقال ما قال
على انه اذا امعنت النظر فيه وجدت الهمزة قد استعملت فى معنى
واحد وهو الانكار الاستبعادى او الاستبعاد الانكارى اذ حمل الانكار
على الاستبعادى والاستبعاد على الانكارى لازم والا لما اجتمعا
والتقرير لازم منه فان انكار احد النقيضين تقرير للآخر ولكن هو المقصود
من الكلام ولذا قال تقريرلهم مع انكار ولو قال تقرير لهم بانكار واستبعاد
لكان ما ذكرنا اظهر لكن نظرا الى ان شفاعة صنيعهم القطيع بحث
ان يكون الانكار عليه ضميمة الى المقصود بالذات وان كان مبالغ
فى الحقيقة قوله عما تشهدون او بشهادتكم وقوله اى بل اشهد
ان لا اله الا هو اضراب ويجوز ان لا يكون فيه اضراب اى
يكون الكلام بلا بل امرا بالشهادة الحقة تعليلا للنفى المذكور لكنه بالاضراب
استغنى عن التعليل وهذا التعليل ايضا يستفاد منه من حيث المعنى مع

الخ وجه ولعله لذلك اختاره • لا لمجرد كونه حاصل المعنى كما قيل لان
مجرد حاصل المعنى حاصل بلا تقدير بل فلاى حاجة قدرها ثم ههنا نفيان
نفى الالوهية عن غير الله تعالى ونفى عدم الالوهية عنه تعالى فافاد
الاول تعدد الاله الوحدة وافاد الثانى كلمة انما يعنى انه لا
يتجاوزه الالوهية ولا هو اياها وقال بعض النفى الاول مستفاد من كلمة
الحصر فلعل مراده بها لفظ واحد فانها كلمة الحصر معنى فافهم هذا هو
اصل الكلام لكن لما كان النفى الثانى غير مهم ههنا للاعتراف الخصم
قال المص لا اله الا هو تحقيقا للنفى الاول واشارة الى ان الثانى
ليس بمهم فى اصل ردهم وانما ورد الآية الكريمة بالنفيين مبالغة فى
التوحيد وتلويحا الى ان من لا يفارق الالوهية يجب ان لا يشاركه
بشئ فيها ثم الظاهر كون ما كافة لقوله انما الله اله واحد واتصالها بان
كتابة وقد يجعل موصولة على انه مبتدا واله خبره والموصول فى محل نصب
اسما لان واحد خبرها والتقدير ان الذى هو اله واحد ذكره ابو البقا
وقال وهو اليق بالمقام مما قبله قال فى الدر المصون ولا ادرى ما وجه
ذلك ولعل وجهه ان معناه كل ما هو موصوف بالالوهية لا بد ان
يكون واحدا وانما قلنا معناه هذا لان ما عام واله بمعنى المعبود •
والحمل على المشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق للمحمول فالالوهية
تقتضى الوحدة البتة ولذلك قال يوسف عم لصاحبى السجن ارباب
متفرقون خير ام الله الواحد القهار وقال الله تعالى ضرب الله مثلا
رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله
بل اكثرهم لا يعلمون فعلى هذا توحد الله سبحانه بالالوهية يكون مثبتا

بالدليل يحصل بهذه الكلية كبرى لصغرى مسلمة عندهم مثلا نقول هو اله
بلا شبهة ولا خلاف وكل ما هو اله فهو واحد بالدليل المذكور في
الآيتين المذكورتين فلزم ان يكون هو واحدا فيكون اقوى والیق
بالمقام لانه مقام اثبات التوحيد وابطال التشريك واذا
كان المراد هذا لا يلزم الموافقة بينه وبين قوله انما الله اله واحد
لتخالف المرادين واما حديث الاتصال فموقوف على كونه في
الامام بهذا متصلا وعلى ان الامام رسمه في الموصول ان يكتب
مفصولا فان رسم المصحف الامام قد يخالف سائر الرسوم وان
ثبت فلا ينافي كونه اليق بحسب المعنى هذا واما الاول فهو المتبادر
ودليل التوحيد قدم قبيله فلا حاجة الى اعادته وقيل قوله انما هو
اله واحد تبليغ لا شهادة كيف وقد عطف عليه وانني بريء مما تشركون
ولا معنى لاعتبار الشهادة فيه وانت خبير بانه ح يكون معطوفا
على اشهد الله قوله يعني الاصنام فما موصولة وهو موافق
لقوله تع الا تشركوا به شيئا وقوله تع واشهدوا اني بريء مما تشركون
من دونه وغير ذلك ويحتمل المصدرية اي من اشراككم وانظر ما
ابدع هذا الترتيب امر اولا بان يخبرهم بانه لا يوافقهم في الشهادة
بالجملة الفعلية الدالة على الاستمرار التجددي المناسب لحال البشر
من الحدوث والتبدل آنا فآنا يعني لا اشهد بما تشهدون به في
آن ما ولما لم يلزم من ذلك افراد الله تع بالالهية امره ثانيا
يجمع مع انتفاء الموافقة اثبات الوحدانية له تع بالجملة الاسمية المخبرة
عن الاستمرار الدوامي المناسب لثبوت الوحدة له تع بالتاكيد

تجري ثم اخبر ثالثا بالتبري من اشراكهم تاكيدا لما قبله مؤكدا بان
فوق الاسمية كما هو مقتضى المقام التوكيدي • وتمام الكلام التوحيدي
وما يعقلها الا العالمون ويجوز ان يكون تاسيسا لان عدم الموافقة
في الشهادة واثبات الوحدة بالالهية له تع لا ينافي جواز نوع عبادة
لها التي لا تستلزم التسوية فيكون المراد بالتوحيد نفي التسوية ولذلك
اجابوا بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى يعنون به ما نحن
مشركين وانما اتخذناهم شفعاء كقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله فلما قال
وانني بريء مما تشركون فهم منه تركه الاصنام فاذا تركت ذوات
الاصنام لزم ترك جميع ما يتعلق بها من الاعراض والاحكام وفيه
اشارة الى ان اتخاذهم معبودا لاي غرض كان شرك وتسوية في
اصل العبادة ولذلك قالوا وهم فيها يختصمون تالله ان كنا لفي ضلال
مبين • اذ نسويكم برب العالمين • والنهي انما هو عن التسوية
وكذا اذا كان المعنى من اشراككم نفهم هذا المعنى الذي ذكرناه من
اضافة الاشراك الى ضميرهم اي انني بريء من شرككم الذي
اتخذتموه لغرض عندكم وزعمتم انه لا يضركم في توحيدكم فانما قطع
دابر التشريك بتشريك هذا القول بما قبله فقطع دابر القوم الذين
ظلموا والحمد لله رب العالمين قوله يعرفون رسول الله
فيه التفات من الخطاب الى الغيبة بخلاف ما اذا قيل يعرفون
القرآن او التوحيد او كتابهم او جميع ما ذكرنا قوله بحليته المذكورة
في التورية والانجيل اعترض عليه بانه اما ان يكون ما يتعلق بتفاصيل
حليته عم باقيا في الكتابين وقت نزول هذه الآية الكريمة او لا

بل كان نحرفا والاول بط لان اخفاء هذه التفاصيل الثابتة في كتب
وصل الى اهل الشرق والغرب مح وكذا الثاني لانهم لم يكونوا
عارفين حليته عم كما يعرفون حلية ابنائهم وليت شعري اين
ذكر المص انهم يخفون ما وجدوا من حليته عم حتى يقال اخفاؤه مح على
ان قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا دليل على وقوع
الاخفاء بل معنى قوله هو انهم يرون حليته عم ويتيقنون بها كما يعرفون
ابنائهم ثم لا يؤمنون تعنتا وعنادا وقالوا لا يلزم من المشاركة
في الحلية او غيرها ان يكون هو ذاك بل هو رجل آخر يخرج بعد زمان
كقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فهل اخفوا
هؤلاء الجاحدون آيات موسى لما جاءتهم مبصرة ام جحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقد وجدناه في التورية الآن فاجابوا
بذلك وا وردنا عليهم من التورية ست آيات من دلايل نبوته
عم وآخر الامر قلت لهم فما تقولون في قوله تع حكاية عن يعقوب عم
لا يزول شوط مهموده او محوقه مبين رغلو عدى لواشيله
ولو يحيث عم ومعناه لا يزول الحكم والسلطة من رجليه اي رحلى
يهودا حتى يجيء عظيم يجتمع اليه الامم وزوال السلطة عنهم انما كان
ببعثته عم فبهت الذي كفر فعند ذلك فلق الاصباح • واطفي
المصباح • وهم لم ينتهوا عن سبات العناد • ولم يسترشدوا
على سبيل السداد • ومن يضلل الله فما له من هاد • لا يقال لو كان
لوجد في زماننا لانا نقول لا نسلم ذلك ثم لا نسلم العدم فتامل وذكر
الامام في معنى الآية وجها آخر وهو حمل المعرفة على ما بالنظر والاستدلال

بخوارق العادات مع ذكره عم في الكتابين بانه سيخرج في آخر الزمان
وبهذا ايضا تفسير احسن ويجوز كون الضمير في يعرفونه للقرآن
او التوحيد قوله لتضييعهم ما به يكتسب الايمان اشارة بتقديم
الجار الى انحصار العلة للايمان ليلزم من عدمها عدمه واو في عبارة
الكتب الى ابحاثها هي وقد مر تفسير الآية مع وجوه الاعراب غير انه
لا يجوز هنا في الذين غير الرفع على الابتداء والعمومه غير المذكور
على ما ذكره المص وقد جعله بعضهم مخصوصا بهم فضعفه وجوه الاعراب
كلها بهذا الحال واستشكلوا الذم مع الاستشهاد في آية واحدة
يعني ان قوله الذين آتيناهم الكتاب آه استشهاد منهم وقوله
الذين خسروا آه ذم لهم فكيف هذا ومن هنا قال بعضهم انه للذم
لا للاستشهاد وقال بعضهم انه للاستشهاد وان كان في بعض
الكلام ذم بوجهين وصححه ابن عطية ولا اشكال اصلا اذ الاستشهاد
لا يستلزم الايمان المنافي للذم بل يستلزم المعرفة الغير المستلزمة للايمان
كما بين في محله فلا منافاة بل لزمه المبالغة في الذم اذ لا يعذر بالجهل
ولذا قال بعده ومن اظلم منه قوله ومن اظلم ممن افترى على
الله هذا الاثبات الاظلمية بحسب المتعارف يقال لا افقه من
زيد في البلد والمراد انه افقه بلده لا مساوي له وان لم ينف المساواة
بحسب الصيغة كما بين في موضعه فالاستفهام للانكار وقيل للاستعظام
فان من استعظم امرا يقول لا اعظم منه وهو لا ينكر وجود ما هو اعظم
منه بل يريد بلوغه الى حد كان مظنة ان يقال في حقه هذا بلا اشتباه
في بادي النظر ولا وجه لحمله على الانكار اذ لا خفاء في ان من جمع

بين الافتراء والتكذيب كان اظلم ممن تفرد بواحد منهما وقول
قوله للاستعظام له وجه وجيه واما قوله لا وجه لحمله على الانكار فلاد
لانهم جمعوا بين الامرين وانما جيء باو لما سيذكره المص فهو كقوله
تع ومن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه ولو
سلم فالانكار ادعائي مبالغة في ظلمهم وهم اجادوا به او بالقياس
الى الذين عادتهم الافتراء بالنسبة الى افترائهم والمعنى ومن اظلم
ممن افترى على الله الكذب في الذين يفترون بالنسبة الى افترائهم
اي لا اظلم منه فيهم بهذه النسبة وكذا المعنى في قوله او كذب فلا
ينافي الاظلمية بالنسبة الى جمعهما او حمل على مفهوم الصيغة فلا ينافي
التساوي لكن الزيادة على ما يفصح عنه قول المص بعيد هذا ان كلا منهما
وحده بالغ غاية الافراط فلا يزيد احد بالظلم على من جمعهما قوله
كقولهم الملئكة بنات الله والانسب ههنا ذكر قولهم ايضا ليس في التورية
والانجيل ذكر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما لا يخفى قوله
كان كذبوا بالقران والمعجزات ولذلك قال باياته تعميما ولم يقتصر
على كذب لان من كذب كلام الله تع انما كذبه منكرا لكونه كلام الله
تع فلا يلتزم تكذيبه فتامل قوله وسموها سحرا معاني السحر كثيرة
والمناسب ههنا اعتبار دقة الماخذ والخدعة والصرف فانه يطلق
على هذه المعاني واطلاقهم على الايات لانهم لم يعرفوا اصلها ودق
عليهم ماخذها فتوهموا انهم خدعوا بها وصرف بها قلوب كثير منهم ولو
قال وسموها شعرا وسحرا لكان احسن القول واشمل قوله
وانما ذكر باو وهم قد جمعوا بين الامرين تنبيها او تنبيها على تناقض الامرين

حيث ان الافتراء اقتداء بما لا حجة له وتكذيب الايات عدم
الاقتداء بالحجة ووجود كل منهما يستلزم عدم الاخر وهذا ايضا حسن الا
ان المص ذهب الى ما هو المتبادر والى ما هو الانفية عليه بخلاف
التناقض المذكور لانه امر بين لازم بحيث لا يذهب الوهم الى خلافه
فما ذكره ابلغ واولى بالذكر قوله الضمير للشان لتاكيد مضمون
الجملة ووقع موقع التعليل المفهوم من اظلم اي لا اظلم منهم وليس لهم فلاح
اذ لا فلاح للظالم فكيف لهم يرشدك اليه قوله فضلا ممن
لا احد اظلم منه مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا متوسط ادنى واعلى
للتنبيه بنفي الادنى على نفي الاعلى فيقع بعد نفي صريح او ضمني وهو من قولك
فضل عن المال كذا اذا ذهب اكثره وبقي اقله ولما اشتمل على معنى الذهاب
والبقاء والقلة والكثرة ظهر هناك توجيهات مختلفة فمن نظر الى المعنى
الاول يقول تقدير الكلام ههنا فضل اي بقي عدم افلاح الظالمين من
افلاح من لا احد اظلم منه اي افلاحه منتف بالكلية والباقي هو ذلك
العدم وح يفوت شيئان معتبران في اصل الاستعمال كون الباقي
من جنس الذاهب وكونه اقل منه اذ ليس انتفاء الادنى من جنس الاعلى
ولا معنى لكونه اقل منه ومن نظر الى المعنى الثاني يقول تقديره فضل عدم
افلاح الظالمين عن عدم افلاح من لا احد اظلم منه على معنى ان الانتفاء
الاول لكونه اقل استبعادا قليل بالنسبة الى الانتفاء الثاني
لكونه ابعد وح يفوت معنى الذهاب والبقاء ويحتاج الى تقدير النفي
بعد فضلا وتقدير المضاف ايضا اي فضلا عن عدم افلاح من لا احد
اظلم منه والى تكلف في تعلق كلمة عن بان يجعل باعتبار معنى القلة •

بتضمين الغلبة معنى التباعد او باعتبار الاستعمال الاصلي دون المعنى
المراد ممن قصد ان لا يفوت بشيء من تلك المعاني المعتبرة في اصله
بعبارة ورود النفي على الادنى بعد توسط فضلا بينه وبين الاعلى فكانه
قيل يفلح الظالمون فضلا عن افلاح من لا اظلم منه على معنى فضل
اي نفي الافلاح الاول الذي هو من جنس الثاني وذهب الثاني
ثم اورد النفي على البقية واذا انتفى بقية الشيء كان ما عداها اقدم منها
في الانتفاء وكان حاصل المعنى ثبوت البقية في الانتفاء لما عداها
فيظهر المبالغة المقصودة وفيه توجيه آخر جامع لتلك المعاني المذكورة وهو
كون المعنى فضل عدم افلاح الظالم عن عدم افلاح الاظلم يعني ذهب
عدم افلاح الاظلم الى اقصى مراتب الوجوب وبقي عنه عدم افلاح
الظالم من قولهم ذهب القول الى المكان الفلاني وبقي زيد في داره
ففيه معنى انتفاء الاكثر وذهابه وبقاء الاقل فان عدم فلاح الظالم
اقل وجوبا من عدم فلاح الاظلم ولا حاجة ح الى ايراد النفي على الادنى
بعد توسط فضلا فاما تقدير النفي بعده فهو مما يعطيه ظاهر ما قبله من اجزاء
الكلام وكذا ساير تقديرنا عند تقريرنا فتامل قيل وفيه نظر لان الاظلم
داخل في الظالمين فحكمه معلوم من حاق النظم لا من طريق الاولوية
وانت خبير بانه من طريق المقابلة فانه لما قال اولا ومن اظلم ثم ذكر
صيغة المطلق وهو لفظ الظالمين فهم ان قصده الى المقابلة كما يفهم
ذلك بقرينة انه من المعلوم ان جزائهما ليسا على السواء ولو سلم فالمعلوم
من حاق النظم عموم عدم الافلاح لمن ينطلق عليه اسم الظالم سواء كان
ادنى او اعلى فلا يلزم منه العلم بحكم الاظلم لان حكمهما ليس بواحد بل لزم

منه ان يكون ذلك في الاعلى اولى بمقدمة خارجة عنه لانه اذا لم يفلح
مطلق الظالم فاولى ان لا يفلح الفرد الكامل والقصد الى افادة هذه
الاولوية من صيغة الكلام من مقتضيات هذا المقام قوله
منصوب بمضمر اي ظرف له منصوب على الظرفية به وهو يكون كيت وكيت
حالا او وصف فترك ليبقى على الابهام الذي هو ادخل في التخويف على ما
ذكره الزمخشري يعني ان بعد اتيان العامل يكون التقدير كذا الا انه
كان كذا ثم حذف للابهام ولذلك قال فترك دون فحذف
فعلى هذا ينبغي ان يقول ليكون مكان ليبقى كما لا يخفى الا ان يقال المتروك
شبيه بالمحذوف فالمذكور شبيه بالباقي وقال ابو البقاء معمول لا ذكر
على انه مفعول به وقيل لا نظر كيف كذبوا الا في ذكره وفيه بعد ظ وقيل
بمضمر قبل قوله ثم لم تكن فتنتهم اي دهشوا دهشة لا يحيط بها العبارة
ثم لم تكن فتنتهم وقيل مفعول به لمحذوف تقديره وليحذروا يوم نحشرهم
وقال الطبري هو معطوف على ظرف محذوف والعامل فيه العامل في ذلك
الظرف والتقدير انه لا يفلح الظالمون اليوم في الدنيا ويوم نحشرهم
وروي هو ايضا عن محمد بن جرير وقول المص منصوب بمضمر لا يشعر بالتهويل
في تقديره كتقدير اذكر وليحذروا لان التخويف فيه مستفاد من ليحذروا
المقدر لا من المقدر وفرق بينهما فان قيل قول المص منصوب بمضمر يحتملها
لا هو يتناول التهويل بالمضمر بل هو الظاهر لنا الحكم على المشتق يفيد علية المأخذ
فمدلول كلامه علية الاضمار للتهويل وحمله على ما قلت خلاف المتبادر ثم
لنا ان الضمير في نحشرهم عايد الى الذين افتروا على الله الكذب
وكذبوا باياته واظهار قوله للذين اشركوا في مقام لهم ح للتنبيه على

مبنى التوبيخ الذى هو الاشراك ويحتمل ان يعود على الناس كلهم ثم
يخص بالتوبيخ بالمشركين كقوله تع ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة
اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وقيل عايد على المشركين واصنامهم
لقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من
دون الله ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله وثم للعطف
للتراخى بين ميقات يوم القيمة فى المواقف فان فيه مواقف
بين كل موقف وموقف تراخ على حسب طول ذلك اليوم
وعلى حسب اعمال الناس للاحاديث المشهورة فى هذا الباب
قوله التى جعلتموها يشير الى انه لا شركة بينهم وبينه تع فى الحقيقة
وايقاع اسم الشريك عليهم بمجرد تسميتهم لقوله تع ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وقوله
شركاء الله يشير الى ان اضافة شركاء الى الضمير لادنى ملابسة
ففيه ايضا اشارة الى عدم الشركة بينهم وبينه تع كما ان فى جعلتموها
اشارة الى كون الاضافة للملابسة واما ما فى بعض المواضع من قوله تع
اين شركاءى الذين واين شركاءى فللتهكم قوله وقرأ
يعقوب قرأ الجمهور نحشرهم بنون العظمة وكذا ثم نقول وقرأه
يعقوب وحميد بياء الغيبة فيهما وهو لله تعالى والجمهور على ضم الشين
من نحشرهم وابو هريرة بكسرها وهما لغتان فى المضارع قوله
اى زعمتم انهم شركاء او شفعاء قيل لو ذكر هذا الاخير مكان الشركاء
لكان اولى يعنى لقولهم هؤلاء شفعاؤنا ولا يخفى ان قولهم هذا قول
بالتشريك لان عبادة الشفعاء شرك بلا شبهة فقوله شركاء

اولى ودلالة ما تدل عليه اظهر من ان تخفى لقولنا او شفعاء للتنصيص
بانهم يطلبون الشفاعة للالزام عليهم بانهم لا يقدرون على شئ فضلا عن
قوله تع اينما كنتم تعبدون من دون الله هل ينصرونكم او ينتصرون و
الزعم قيل القول الا ميل الى الباطل وقيل القول الباطل والكذب
فى اكثر الكلام ولذلك قالوا زعموا مطية الكذب قال ابن عباس
رضه كل زعم فى القرآن بمعنى الكذب واما خص القرآن لانه يطلق
على الحق والذكر والقول قيل ومن ذلك قول سيبويه فى كتابه
وزعم الخليل اى قال ولكن اكثر استعماله فى الشئ الغريب الذى يبقى
عهدته على قائله قوله محذوف المفعولان لانفهامهما من المقام
ومن سياق الكلام قوله ولعله بحال منهم حتى يسأل عن محالها
اعلم ان دلالة ظاهر بعض الآيات القرآنية على انهم لا يرون
شركاءهم كقوله تع ويوم يناديهم اين شركاءى قالوا آذناك
ما منا من شهيد وضل عنهم ما كانوا يدعون من قبل وهو ظ ودلالة بعضها
على انهم يرونهم ويخاصمون معهم كقوله تع واذا رأى الذين اشركوا
شركاءهم قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك
فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون وهو محكم واما قوله تع وما
نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل
عنكم ما كنتم تزعمون فنص فى هذا فيجب التوفيق اما بتخالف المواطن و
الاوقات لتعدد المواقيت يومئذ فوقتا يرونهم ووقتا لا يرونهم
او بتأويل المتشابه الى المحكم بوجه يوافق المحكم وكل ذلك ذكروه
فى مواضعه والى الاول اشار بقوله بحال منهم ح والى الثانى بقوله

ويحتمل ان يشاهدوهم الى آخره فلا يرد عليه ان قوله وما نرى
معكم شفعاءكم ينقض في غيبتهم فلا وجه لقوله ويحتمل ان يشاهدوهم وقوله
ليتفقد وما تمانى مبنى التفقد ان لا تحاشى من التفقد حتى يرد عليه ان
الحال ح ينكشف عندهم ويعلمون انه لا منفعة لهم في آلهتهم بل مضرة
فلا احتمال للتفقد ولو سلم فيجوز ان يتفقد وهم قبل هذا الخطاب و
انكشاف الحال فبعد تفقدهم يناديهم اين شركاءكم الذين
تفقدتم فهل وجدتموهم ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم حيث ظنوا
انهم يجدونها فينتفعون بها فلما استيأسوا منها بدا لهم من الله ما لم
يكونوا يحتسبون وتواشد توجعا في قلوبهم ويجوز التفقد منهم لغرطه ثم
كالغريق في الماء او يجوز ان يكون التفقد لاظهار كمال خبثهم وحمقهم
ولتحقيرهم ليكونوا من الاسفلين كتفقدهم من اضلهم من الجن والانس
قال الله تع وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن
والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين لا لطلب المنفعة
منهم ان يشاهدوهم وذكروا في بعض المواضع كون السؤال عن نفعها
فالمضاف محذوف وهم حاضرون كقوله هل ينصرونكم او ينتصرون
قوله اى كفرهم الفتنة في الاصل الاختبار والامتحان كقوله تع
ونبلوكم بالشر والخير فتنة وجعلنا بعضكم لبعض فتنة اتصبرون
وكان ربك بصيرا وقد فتن الذهب من باب ضرب ودخل
وفتنة ايضا اذا ادخله النار لتنظر ما جودته ودينار مفتون ويسمى
الصائغ فتانا ثم كثر استعماله بمعنى الاثم والكفر والقتال والصرف
عن الشيء والازالة والاحراق قال الله تعالى ان الذين فتنوا

المؤمنين والمؤمنات اى حرقوهم ومنه قيل لحرة فتين كان حجارها
محرقة ويقال العيش فتنان اى لونان وفتن من الدهر ضرب منه
قال • والدهر فتنان حلو ومر • وفتن الرجل وافتتن فهو مفتون
اذا اصابته فتنة فذهب ماله او عقله وفي الاثر الا وان ابغض خلق
الله رجل قمش علما غارا باغباش الفتنة عميا بما في غب الهدنة
سماه اشباهه من الناس عالما ولم يغن في العلم يوما سالما والهدنة
بضم الهاء وسكون الدال المهملة الدعة والسكون كذا في القاموس
اراد انه مغتر بما اصاب من تسليم الجهلة وتمشى امره بين اظهرهم وذهب
عليه ان يتفطن لما هو بصدده قوله اذا زالت هذه الحال وقرت الامور
قرارها من الافصاح ان ثبت والعوار فسمى الحالة المسخوطة فتنة
والمرضية هدنة • والفاتن المضل عن الحق كل ذلك مما نص عليه ائمة
اللغة ففي الآية الكريمة الجامعة يجوز اعتبار معنى الاختبار حيث اجابوا
به لسؤال مختبر وهو الله تعالى او كانوا المختبرين ربهم ليتقبل منهم هذا البناء
على ان عندهم احتمال قبوله من جهة انهم كانوا يزعمون انهم يعذرون
بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اى ما كنا مشركين لخالق
في الايجاد ولم يعرفوا ان التشريك في العبادة في حكمه في حكمته
تع ولذلك كذبهم الله في جوابهم وجعلهم مشركين مطلقا وتجوز اعتبار
معنى الكفر باعتبار المبنى المذكور لجوابهم فانه عين كفرهم او بارادة الفتنة
كما ذكره البعض او بحذف المضاف وباعتبار ان فتن الذهب
لتخليصه من غشه وهو معنى الصرف والازالة يجوز ان يراد بفتنتهم
تمويههم تخلصهم بها قاله قتادة وباعتبار انه كذب او قصدوا به الخلاص

الوسن

يجوز كون المراد به جوابهم قاله محمد بن كعب وبهذا ان الاعتبارات
ذكرها المص ايضا وباعتبار انهم كانوا اعجبوا واغتروا بحب اصنامهم
يجوز كونه بمعنى اعجابهم واغترارهم اى عاقبتها لم يكن الا التبرؤ منها او
اعجابهم واغترارهم بجوابهم كما فى الدنيا واليه اشار الزمخشرى
بقوله وافتخروا به وباعتبار انهم صرفوا عن الصدق الى الكذب
يراد به الصرف وباعتبار قصدهم ازالة السؤال ودفعه يجوز ان يراد
به الدفع وقس على ذلك فان فيه اعتبارات دقيقة سوى ما ذكر
ولك ان تقول المراد جوابهم كما هو الظ وكل ما ذكر نكتة لطيفة للتعبير عنه
بالفتنة فاذا تاملت تجد لكل صحة الاعتبار من معنى المصيبة وذهاب
العقل والاحراق حتى معنى القتال فان من قاتل مع عدو قوى تشبث
بكل ما يجده من غير تامل دافعا او غير دافع فجوابهم كذلك غير نافع
لهم اصلا وباعتبار انهم قاتلوا عليه فى الدنيا كما ذكره الزمخشرى فسبحان
من تكلم بكلمة واحدة ذات نهاية • حاوية على كلمات تجاوزت
من الكثرة حد الغاية • فمن قصرها على البعض القليل بل على قليل البعض
فقد قصر ولعل كلام الشيخين انما هو نقل رواية • وقعت من السلف
لا شرح دراية • وبهذا تبين ان من قال فى قوله وقيل
جوابهم هذا ازيف مما ذكر قبله ووجه الاول بكون وجها له ايضا فالاولى
ان يذكر القولان اولا ثم الوجهان فيكون كل منهما لكل منهما لم يدر الرواية
من الدراية ثم ان الحصر المستفاد من الاستثناء ظاهر على توجيهه
بالمعذرة وبالجواب واما على توجيهه بعاقبة الكفر فلانه مقيد بالجواب
بقرينة السؤال • واقتضاء الحال • والمعنى ثم لم تكن عاقبة كفرهم بالجواب

الا ان قالوا فلا اشكال ولا حاجة الى تخصيص عاقبة الكفر بجنس
القول لكون المعنى ثم لم تكن فتنتهم من هذا الجنس الا هذا كما قيل لانه
اصابة فى التقييد • واساءة فى التقييد قوله وقراء ابن كثير وابن
عامر وحفص قال فى حرز الامانى قراء الاخوان اى حمزة والكسائى
ويعقوب لم يكن بالتذكير والباقون بالتانيث قرا الابنان
اى ابن كثير وابن عامر وحفص فتنتهم بالرفع والباقون بالنصب
وفيه مخالفة لا تخفى لان قول المص يستلزم كون قراءة ابو جعفر وخلف
بالتذكير والنصب وما فى حرز الامانى تقتضى كونها بالتانيث والنصب
ثم قيل قراءة الاخوين افصح اذ هى بلا تاويل وضوط ومن حيث
انه وقع الاعرف اسما دون ما دونه وهو ان قالوا لانه يشبه
المضمر وهو اعرف المعارف واما قراءة ابن كثير ومن معه فقد
جعل فيها الاعرف خبرا وغيره اسما وقراءة الباقين تحتاج الى تاويل
فى تانيث الفعل اما بما ذكره المص او بان ان قالوا فى قوة مقالتهم
قاله ابن العادل والحق ان قوله جعل فيها الاعرف خبرا غير
مسلم لان فتنتهم اعرف من ان قالوا هنا لانه لما جرى السؤال
باين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ووعاه صماخ السامع على
وجه وصفهم بالشرك والزعم لم تخطر بباله الا انه ليس هذا السؤال
جواب الا بطريق الفتنة والخدعة والكذب او المعذرة فيكون الفتنة
ح متصورا حاضرا عنده فيكون معروفا من هذا الوجه فعند ذلك يلقى
اليه السؤال عن حالها بانها ماذا فيقال بهذا والمعتبر فى القضية كون الموضوع
معروفا عند السامع ومتصورا عند المتكلم حتى يمكن الحمل ويفيد سواء كان

ع

ع ف بحسب اصل المعنى اولا وما ذكرناه يختلف باختلاف المقام
واحوال السامع ولا بعد فيه وان شئت فاعتبر في قولك جاء زيد
وزيد هذا كيف يختلف حال هذا وهذا بحسب اختلاف الحال واما
قوله فما كان جواب قومه وما كان حجتهم الا ان قالوا فله مقام
آخر بين في موضعه وقرئ شاذا ثم لم تكن فتنتهم بتذكير يكن ورفع
فتنتهم ووجه شذوذها يعرف مما ذكر قوله والتانيث للخبر
لان تانيثه كتانيث الاسم للاتحاد الذاتي بينهما الا ترى ابا علي في
تفسير قوله تع فله عشر امثالها كيف قال بمقابلة الحسنات
بالامثال لكونها في قوتها فسقطت التاء من عدده وقال الشاعر
الم تك عذرا ما فعلتم بشمعل * وقد خاب من كانت سريرته الغدر
فكانت مسندة الى الغدر لما اخبر عنه بمونث واعترض على المثال
بان من يذكر باعتبار لفظه ويونث باعتبار ما هو عبارة عنه من
غير نظر الى الخبر واجيب عنه بان هذا من حمل النظر الى ما هو عبارة
عنه وبين النظر الى الخبر وان التبس على القاصرين نظرهم في محل
يجتمعان مثل من كانت امك فان فيه اجتمع طريقان التانيث
كانت وليس احدهما عين الاخر ولا مستلزما له حيثما كان كقوله تع
ومنهم من يستمعون اليك وقوله تع وان جندنا لهم الغالبون قالوا
فيه جمع لهم الغالبون لان معنى الجند جمع وجند ما هنالك مهزوم *
لان لفظه واحد لا يقال المناقشة في المثال لا يجدي لانا نقول نعم
لا يجدي اذا كان المراد بالمناقشة الطعن في المثل اذ لا يلزم منه ذلك
واما اذا اريد بها ابطال صحة التمثيل او ابطال صحة الاستشهاد به اذا كان

التمثيل للاستشهاد فكان كلاما يجدي وحوط الا ان ههنا بثبوت
المثل ظاهر لا حاجة الى الاستشهاد في صحة بهذا المثال والمراد مجرد
تمثيل وهو يحصل بادنى الاحتمالين عند جوازه كليهما مع انه يجوز الاستشهاد
به ايضا اذ كان المستشهد به ثابتا وقد يوجه امر التانيث بان ان
قالوا هو الفتنة في المعنى قوله يكذبون ويحلفون عليه هذا
مذهب الجمهور من جواز الكذب من اهل القيمة وقد ثبت ذلك
بدلائل عقلية ونقلية وقوله مع علمهم اشارة الى دليل المانعين
وهم الجبائي والقاضي واتباعهما قالوا اهل القيمة يطلعون على حقايق
الامور وعلى انه لا منفعة لهم في الكذب ومن كان كذلك لا يجوز
ان يكذب وقوله كما يقولون تأييد له ويؤيده ايضا قوله تع
يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها وقوله وقيل
معناه عطف على يكذبون اشارة الى جواب النافين عن الآية
اذ نقض عليهم بها بان معناه ما كنا مشركين في اعتقادنا وذلك
ليس بكذب لما ذكرنا من ان زعمهم انهم شفعاؤهم تقربهم عند الله
زلفى زعما منهم ان الشرك هو التشريك في الايجاد لقوله تع بل اكثرهم
لا يعلمون الحق فهم معرضون * والحق هو ان العبادة لا يجوز الا للخالق
وهو بين عقلا اذ التعبد من مثل لمثل لا يجوزه العقل وكذلك في اكثر
النصوص الزام الله عليهم الحق بالخلق وعدمه كقوله تع افمن يخلق كمن
لا يخلق ان الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا
له فالعبادة للشيء تستلزم عند العقل كونه خالقا فيكون ذلك اشراكا
في الايجاد من حيث لا يشعرون فهذا معنى عدم علمهم الحق وقوله هو

لايوافق رد لجوابهم هذا اى قوله ثم انظر كيف كذبوا يدل
على انهم قد كذبوا فتوجيههم لايوافقه وقوله وحمله على كذبهم فى الدنيا
اى اشارة الى تاويلهم بان المراد كذبهم فى الدنيا والى رده بانه
تعسف مخل بالنظم اى اخذ بغير طريق لاخلاله بحق النظم فان اول
الكلام وهو يوم نحشرهم وآخره وهو وضل عنهم للآخرة فصرف
الوسط عنه يوجب فى النظم اسهر كما كان وفى نثره ارتباكا مثل
وايضا الامر بالنظر تذكير لما تقدم كانه يبصره اياه فيجب ان يراد
كذبهم فى الآخرة ولا يخفى عليك انه لولا قضية الارتباك لماضر
ما ذكره لانه ح يكون تذكيرا وارادة لما تقدم من احوالهم واقوالهم
واكاذيبهم فى الدنيا مع ان الامر بالنظر فى الدنيا والناظر
ايضا فيها فلا يدفع ما ذكره شيئا من شبه المنكرين اصلا بقى فيه
الكلام وهو ان قوله وهو لايوافق قوله انظر كيف كذبوا ممنوع لا
بجهلهم واخلالهم بالنظر وانصاف انفسهم اعتقدوا ذلك والا

نهم

ببطلانه بين فان ما لم يكن له سلطان وعندهم ايضا لقوله
ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون
بل ويكون على خلافه سلطان بين وبرهان نير فالمتكلم به كذب
وفرية ظاهرية ومن انصف من نفسه لايقدر على ذلك الاعتقاد
الباطل فعلى هذا يكون قولهم فى القيمة والله ربنا ما كنا مشركين
كذبا وحلفا عليه كما انه فى الدنيا كذلك فان من ركب متن العمياء
فقد عمى عليه المشى فبناء على هذا يجوز ان يقال انظر كيف كذبوا يومئذ
فحصل الموافقة على الوجه المذكور هذا ولعلهم انهم يومئذ ينتبهون عن

نوم الغفلة لقوله تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم
حديد فينزلون عن متن العمياء فيفهموا ما لم يفهموا فى الدنيا فقولهم هذا
كذب صريح فهم يحلفون على الكذب وهم يعلمون وقوله ونظير
ذلك اثبات لمدعاه بدليل لا يقبل مذهبا عن مدلوله ولو بعيدا
وهو قول الله تع فى المنافقين الم تر الى الذين تولوا قوما غضب
الله عليهم ما هم منكم ولا منهم ويحلفون على الكذب وهم يعلمون
وهذا الحلف فى الدنيا قالوا للمسلمين والله انا لمنكم ثم قال يوم
يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم فشبه حلفهم
على الكذب فى يوم البعث بحلفهم عليه فى غير البعث وهذا اقوى
من عدم الموافقة ولعل هذا وجه ما وقع فى بعض النسخ ويظهر ذلك
بدل ونظير ذلك واما ما قيل فى تاويله المراد بحلفهم له حكاية حلفهم فى
الدنيا يوم يشهد عليهم السنتهم فتعسف ظاهر وتمحل صريح ثم ان قوله
ويحسبون انهم على شئ برده لان هذا الحسبان لا يعقل الا بوقوع حلفهم
كما انه لذلك فى الدنيا اتخذوا ايمانهم جنة قوله
وقرا حمزة والكسائى من السبعة وخلف من العشرة والنصب
على المدح قول ابن عطية وقال ابو البقاء على اضمار اعنى ويجوز كون
راده المدح ايضا على ما مر منا تحقيقه والخفض على النعت او البدل
او عطف بيان وقرا عكرمة وسلام بن مسكين والله ربنا بالرفع
على المبتدا والخبر قال ابن عطية وهذا على تقديم وتاخير كانهم قالوا

معها

والله ربنا والله ما كنا مشركين يعنى ان ثمه قسما مضمرا ويجوز ان
يكون بلا اضمار قائما مقام القسم او هو توطئة لنفى اشراكهم ومؤكد

له وفائدة التنصيص بانهم من الموحدين بالالوهية والربوبية و
استبعاد لانفيهم عن الشرك من اول الوهلة وهذا اتم في هذا
المقام لان جل همتهم بل كلها ح الى هذا المعنى وجموط وانما توهم
كون نفي الاشراك بنفي الالوهية عنه تع وتقدس في مثل هذا
المقام بعيد جدا بحيث لا يخطر ببال المتكلم فضلا عن خطوره وفيه
فافهم قوله كيف كذبوا كيف منصوب على نحو نصبها
في قوله تع كيف تكفرون بالله على ما بين فيه فكيف وما بعدها
في محل نصب بانظر لانها متعلقة لها عن العمل والاستفهام للانكار
والتعجب ولا تزاحم بينهما يعني انظر كيفية كذبهم في مثل هذه الحالة و
هم بين يدي علام الغيوب ناكسوا رؤسهم عند ربهم حين قالوا
ابصرنا وسمعنا توهموا ان يتخلصوا عن اثمهم الذي تدينوا به في الجملة
وهو الشرك بما لم يتدينوا به هم ولا غيرهم اصلا وهو الكذب الصر
القبيح عند المحققين والمبطلين • وذلك من اعجب الاعاجيب لا
لهذا محل معقول • غير الدهشة والحيرة السالبة للعقول • لا يقال
ما تقول اذا قيل ما كنا مشركين عند انفسنا لانا نقول قد سبق
منا ما يكفي في بيانه • ويتجلى صبح الحق عن افق تبيانه • مع ان
قولهم عند انفسنا كلام عندي لا حقيقة له عند الانصاف لان اعتقادهم
بذلك في الدنيا لعدم انصافهم لعدم خوفهم • وهم نيام على
فرش الغفلة • مستفرشين ثياب الذهلة • اذ الامر قد بدء
عند العقل والحس مع الدلائل والمعجزات والكرامات والتنبيهات
التي كل منها لاحب يهتدى بمناره • وعلم يستضاء بناره • فاذا ماتوا

وانتبهوا وحشروا عند الملك الجبار فما ظنك بهم حين قيل لقد كنت
في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وقالوا
فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون • هل بقي لهم شك في هذا الامر المبين
كلا بل هم اليوم مستسلمون • فان قلت فاذا حمل على الحيرة والدهشة
فلا عجب قلت بل التعجب ان لحوق هذه العقوبة والفضيحة بهم وقع
بسبب انكارهم عن الحق المبين • والطريق المتين • والسبيل المستبين
بترك التدبر والتفكر في حق اليقين • كما قال تع اولم يتفكروا ما بصاحبهم
من جنة وقوله تع اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات
والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى الى ذلك ومن الظاهر
المكشوف ان ترك التدبر والتفكر في الامور الدينية وهي اهم
المهمات الدنيوية والاخروية اعجوبة من العقلاء • والقرآن العجيب
الشان • من امثال هذا التعجب ملآن • وقوله تع كذبوا و
ان كان معناه مستقبلا لانه في يوم الحشر فهو في تحققه ابرز في صورة
الماضي او نقول لا شك انه لا زمان بالنسبة الى الله تع اذ لا يجري
عليه الدهر ففي كلامه تع يجوز وقوع اي صيغة موقع الاخرى لكن وقوع
الماضي مكان المستقبل كثير بناء على ان كل شيء ماض في علمه الازلي وكذا
الحال في قوله تع وضل [illegible] قوله من الشركاء فما موصولة اسمية
اي وضل عنهم الذي كانوا يفترونه اي غاب او انتفى نفعه او صدقه
وفيه اي ذهب عنهم افتراؤهم حيث انكروا اشراكهم او لم ينتفعوا
به وهو نسق على كذبوا داخلا في حيز النظر او استيناف اخبار
فلا يندرج في حيز المنظور اليه وانما اختار المص كون ما موصولة لقوله تع

اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون قالوا ضلوا عنا واذا ضل من
يرجون الهدى فكيف بالهدى فان قلت قيل كونها مصدرية
يوافقه قوله مع ضل سعيهم فهلا يعارض به دليل المص قلت
السعي المذكور في الحيوة الدنيا كما في الآية وافتراؤهم هو انكارهم
الاشراك في الحشر فلا يصح تفسيره له وما سواه من الاحتمالات
الظ فافهم قوله ومنهم من يستمع اليك يقصد ان يسمع لا
يقبل بل ليعارض ومن يصلح للمفرد واللفظ والجمع لمعناه اليك كما
فهي بمنزلة الذي والذين فهنا جاءت مع يستمع على الافراد وفي يونس
مع يستمعون على الجمع ولذلك جمع على قلوبهم وفي اذانهم وغيرهما وافا
حضن الاسماع بالافراد وقلوبهم واذانهم بالجمع لان الاسماع يجوز
وقوعه من واحد فصاعدا وان روى ووقوعه من الجماعة تهمنا واما
الاكنة والوقر فجمعهم باسرهم مع انهم ما بعد بها بتهما ولتحيرا جماعتهم
والاعراض عن ذكرهم بصيغة الخطبة ابتداء ثم بعد حصول هذا المقصود
جمعهم ليدل على كثرتهم في نفس الامر واما في يونس فالقصد فيه الى ان
شانهم مع ظهور صحة ما ذهب اليه منهم واحدا واثنان بل شانوا
اليه بكثرتهم فلذلك اتى بالجمع فقط ثم سلك في الآية الثالثة هذا
المسلك تفننا في اساليب البلاغة ويستمع يتعدى بنفسه الى مفعول
اذا كان من جنس الاصوات وهو هنا محذوف اي القرآن واليك
لتضمن الاصغاء ويجوز تنزيله بمنزلة اللازم بمعنى يفعل الاستماع فان قيل
اليس هذا الوجه احسن من حذف المفعول قلنا المقصود ذمهم على
استماع القرآن للمعارضة لا على نفس الاستماع على ان الاضافة مقصودة

في اصل الكلام • لا يحصل من دونه المرام • فلكون رعاية جانب
المعنى اولى قال المص حين يتلو القرآن اشارة اليه هذا لكن يحتمل
قول المص من يستمع اليك حين يتلو القرآن حيث وصل القرآن
بالآية الكريمة كما فعله الزمخشري ولم يفسر مفعول يستمع انه اختار التنزيل
منزلة اللازم ولا مقدر في الكلام سوى الظرف لظهور هذا المعنى
لان تضمين معنى الاصغاء كما اقتضته لفظة الى يابى عنه فتامل قوله
والذي جعلها اي الكعبة بيته فالضمير راجع الى ما في الذهن بدلالة بيته
او الى عين الكعبة لانها بمراى منهم وحينئذ قوله مثل ما احدثكم
كان النضر يحدثهم باخبار المتقدمين وقد سمع اقاصيص في ديار العجم
عن كبارهم مثل قصة رستم واسفنديار وقال لها اساطير الاولين
لعدم الاعتداد بها بهذا قيل لكنه غير ظاهر لانه ابو قبيلة فلا ينبغي له ان يتكلم
ويخبر الا بما به اعتداد او بما هو صدق فيجب ان يكون تشبيهه بحديثه
في كونه بحيث يجوز ان يتكلم به البشر لا في كونه اساطير وفيه نظر
قوله جمع كنان وهو ما يستر الشيء من قولهم كننت الشيء واكننته
كنا واكنانا قال الراغب وخص كننت بما يستر من بيت او ثوب
او غير ذلك من الاجسام قال الله تع كانهن بيض مكنون واكننت
بما يستر في النفس قال الله تع اكننتم في انفسكم ويشهد لما قاله ايضا قوله
تع في كتاب مكنون وقوله تع ما تكن صدورهم وكنان يجمع على اكنة
في القلة والكثرة لتضعيفه لان قاعدة اللغة هي ان فعالا بالفتح او الكسر
يجمع في القلة على افعلة كاحمرة واقذلة وفي الكثرة على فعل كحمر وقذل الا
ان يكون مضاعفا كبنان وكنان او معتل اللام كحيا وفنا فيلزم جمعه

لين

على افعلة ولا يجوز على فعل الا قليلا كقولهم عنن وحج في جمع عيان وحجاج قوله كراهة ان يفقهوه فيكون في محل النصب على انه مفعول لاجله على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واعرابه باعرابه وقد يحمل يجعل جعل الاكنة كناية عن المنع او يجعل الاكنة كناية عنه اولا ان فيها معنى المنع والستر على حذف لا واكار اى لان لا يفقهوه مثل قوله تع يبين الله لكم ان تضلوا وذكره ايضا في سورة بني اسرائل كونه مفعولا به لما دل عليه الكلام اى منعناهم ان يفقهوه ولم يلتفت اليه ههنا ترجيحا لما منا على ما بينا وك ووجه الترجيح هو ان هذا الجعل منه تع عقوبة لهم وجزاء لما صنعوا مما به يكتسب الايمان والا لكان جبرا وظلما لا عدلا الا اذا فسر بوجوه مجازية كما ذهب اليه الزمخشري في سورة البقرة فيناسب المقام كراهة ان يفقهوه ليشير اليه مثل قوله تع ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين لانهم لما شاءوا شان الشقاوة الكبرى صرفت عنهم تلك السعادة العظمى وكره انبعاثهم اليها عقوبة عليهم واستدراجا لهم قوله يمنع من استماعه اى على ما هو حقه كما صرح به في الكهف اذ لولاه فهو غير مسموع لان المقصود من سماع اللفظ فهم المعنى وفوات المقصود من الشيء في قوة فوات ذلك الشيء ولما كان القرآن معجزا من حيث اللفظ والمعنى اثبت لمنكريه ما يمنع عن فهم المعنى وادراك اللفظ كذا ذكره في بني اسرائل وقولنا معجزا من حيث اللفظ ثم بعده وادراك اللفظ دون استماعه دفع ما قيل انهم ما عجزوا عن ادراك اللفظ المسموع وانما عجزوا عن ادراك

اللفظ المطبوع الحامل للخواص والمزايا ووجه الدفع ان الاعجاز من جهة اللفظ انما هو بالخواص والمزايا فادراكه بعد السماع انما هو بهذه الكيفيات واذ لم يفهموا فلم يدركوا على انه لا يلزم من اثبات ما يمنع عن سماع اللفظ لهم ان لا يسمعوا اللفظ لانه كناية عن عدم فهمهم اعجازه من حيث اللفظ وعدم انتفاعهم به قوله وقد مر تحقيق ذلك في ختم الله على قلوبهم الذي تخلص مما ذكره هناك ان ههنا وجهين احدهما الاستعارة المكنية والتخييلية بان يشبه قلوبهم لعدم نفوذ الحق فيها بالشيء المغطى ويثبت لها ما هو من لوازمه وهو الاكنة واذانهم تشبه ايضا على هذا القياس ويثبت لها الوقر الذي هو من لوازم الاسماع الصم ويجوز ان يشبه نبو قلوبهم ومجها عن قبول الحق وعدم سماعهم بالاكنة والوقر ثم اطلق المشبه به على المشبه فيكون تصريحية قرينة للمكنية والتخييلية والثاني الاستعارة التمثيلية بان يشبه هيئة القلوب بهيئة اشياء مخلوقة للانتفاع بجامع المنع عن ذلك بطريق التغطية ثم يستعمل في المشبه اللفظ الدال على المشبه به بجامع عدم الانتفاع بما خلق له وقس عليه حال وفي اذانهم وقرا وهذا ذلك ان تقول لا يمتنع ان يخلق الله تعالى نوع الكنة ووقر غير محسوس لنا واما ما ذكره فلا حاجة اليه بناء ان ذلك على الله يسير وهو على كل شيء قدير وقرا طلحة بن مصرف بكسر الواو وقرا والفرق ان المفتوح هو الثقل في الاذن والمكسور الحمل للحمار والبغل ونحوهما كالوسق للبعير قال الله تعالى فالحاملات وقرا وقراءة الجمهور واضحة واما ما قراه طلحة فكانه جعل اذانهم وقرت من الصمم كما توقر الدابة بالحمل والحاصل ان المادة تدل على الثقل والرزانة

ومنه الوقار للمودة والسكينة قيل في الاية فصل بين حرف العطف
وما عطف عليه بالجار مع كون العاطف على حرف واحد وهي مسئلة
خلاف كما بين في موضعه والظاهر انها ليست من القبيل المذكور
بل هو من قبيل ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
اي من عطف احد جزئي الشيء على احد جزئي شيء والآخر على الآخر
ولا خلاف فيه فتدبر قوله لفرط عنادهم اورد عليه ان
الله تع قال ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم
لها خاضعين فكيف منافاة وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها واجيب
بان معناه كل آية معتادة وهي الغير الملجئة لان المتبادر والملجئة
غير واقعة وانتفاؤها معلوم فلا يذهب اليه وهم قوله اي
بلغ تكذيبهم الآيات اشار الى ان معنى الغاية لازم لحتى رجحا على
قول بعضهم ان بعد حتى اذا وقع اذا يكون بمعنى الفاء وانما افادت
ههنا ان ما قبلها بلغ نهاية ورشد بقوله فان جعل اصدق الحديث
الى ان الغاية ما ذا يناسب ان يكون اورد عليه ان لا تناسب جعله
غاية لجعل تع على قلوبهم اكنة وفي آذانهم وقرا اي دبلغ بهم ذلك
المنع من فهم القرآن الى انهم قالوا ان هذا الا اساطير الاولين و
انت خبير ان قوله تكذيبهم الآيات هو مضمون قوله تع وان يروا
كل آية لا يؤمنوا بها وهو متصل به لفظا ومعنى فكيف يكون ما ذكره
انسب وفيه ايضا معنى الاكنة والوقر فانه لازم منه ولذلك جيء
بالفاء في الكهف بقوله تع انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي
آذانهم وقرا وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا و[illegible]

الايمان



الايمان بها وبان في المغني قوله الى انهم جاؤك يجادلونك
لم يقل ان يقولوا ان هذا الا اساطير الاولين في وقت مجيئهم مجادلين
مع ان الغاية هي هذا القول اشارة الى ان تكذيبهم صار باعثا على
مجيئهم مجادلين وهذا ايضا له مدخل في الغاية يشير اليه حذف اذا
في قولهم الى انهم جاؤك لكن القول المذكور غاية الغايات فسقط
ما قيل انه الوجه معترضا على المص وتلخص مما ذكرنا ايضا ان مراده بقوله
الى انهم جاؤك يجادلونك الاكتفاء باول القول عن آخره او بقوله
الى آخره ليجيء يقول الذين في موقعه بعد النزاع عن بيان موقع حتى
والجملة بعدها ليتساق كلامه مع قوله وجوابه الى ان يقول وهو يقول
الذين الآية فكيف يوهم هذا ان يجادلونك هو جواب الشرط
دون قوله يقول الذين كفروا كما قالوا مع انه قد قال ويجادلونك
حال فقوله يقول الذين الخ جمع من الاخبار والحكاية ولطف
موقعه مما لا يخفى على ذوي الدراية ومنهم من اجاب عنه بقوله اللهم
الا ان يحمل على تلخيص المعنى فان ذلك القول حين المجادلة ولا يخفى انه
تسليم ان المص جعله جواب الشرط فسبحان الله وهو ينادي على
خلافه ثم قال ذلك المجيب ولعل السر في ايراد ان بدل اذا
التنصيص على معنى الشرطية في اذا وهذا الكلام العقيم الله اعلم
من سقامة النسخة لانه ليس في كلام المص من ايراد ان اثر ولا اثر
فليس في القائل سقامة الآراء الوكية عن السلامة فتنبه
بالفراء وهو مستقيم قوله وحتى هي التي بعدها الجمل معنى هي ابتدائية
بمعنى انه يستانف بعدها الجمل قوله واخبار الاولين عن

على بن حصين اصل الخرافة ما اخترف من الفواكه من الشجر ثم جعل اسما
لما يتلهى به من الاحاديث واما قوله عم فإنه حق فهو اسم رجل من
عذرة استهوته الجن وكان يحدث بما رأى وكذبوه وقالوا حديث خرافة
فقال عم ذلك يعني ان ما يحدث به حق وفي المستقصى انه رجل من
قضاعة استهوته الجن ثم رجع الى قومه وانه يحدثهم بالاباطيل فكانت
العرب تقول اذا سمعت بالاباطيل له قال خرافة ثم كثر حتى قيل للاباطيل
خرافات ونقل عن الزمخشري المسموع من العرب خرافات
بالتشديد ويجمع ايضا على خراريف وقوله غاية التكذيب فيه تورية
فتأمل قوله حال لمجيئهم دون من مجيئهم اشارة الى انه ليس
بذي الحال حقيقة بل هو فاعل جاؤوا والمجادلة هيئتهم لكن قيد للمجيء اذ
مجيئهم على هيئتهم هذه لا مطلقا فقوله حال لمجيئهم في قوة قوله قيد
لمجيئهم وهذا معنى قولهم الحال قيد لعامله ومن قال انه حال عن فاعل
جاء وبيان لهيئة صدور المجيء فقد تسامح في البيان فلم يفرق بين ذي
الحال وبين المقيد بالحال فليس له ضرر من حال واورد عليه ان المجادلة
لما كانت نفس قولهم ان هذا الا اساطير الاولين كما يدل عليه جعله
تفسيرا له كان جعل يجادلونك حالا ويقول جوابا مفضيا الى جعل الكلام
لغوا ثم اجيب بان يقال الان يأول المجادلة بقصدها ويقول
المجادلة شدة المخاصمة وهي قد تكون بهذا القول وقد
تكون بغيره وهي ليست نفس القول وهو ظاهر قطعا وتفسيرها به
انما هو باعتبار اللزوم فانها ههنا انما وقعت بهذا القول
فالقول ليس الا في كلامه قوله ويجوز ان تكون الجارة

(بل) يلزم منه انتهاء تكذيبهم في هذا الوقت وهو غلط قلنا انتهاء تكذيبهم الى
اعلى مراتب التكذيب في ذلك الوقت وهو المراد به لا الاسلام
انتقاد ووقوعه اصلا حتى يلزم ما ذكر فتدبر قوله ويجادلونك
جواب فيه اشكال اذ اذا اسم صرف فلا يصح له جواب
اصلا ثم انه لا وجه لتخصيص الاول لكون الجواب يقولون والثاني
لكونه يجادلون وان صح اقتضاء الجواب بتقدير يوم قيل اذا حتى يرد
(رفع) الاشكال الاول فالثاني باق غير مدفوع اللهم الا ان يحمل على سهو
القلم من الناسخ كانه اراد ان يكتب حال كما ذكره صاحب الكشاف
فطغى قلمه الى جواب لان الخط في امثال هذه التفاسير انه يلحق
باثره او اراد ان يكتب او منها قلمه عن الالف فبقي الواو
او هي معنى او عطفا على قوله حال والواو للتوزيع كثير من غير نكير
قوله والاساطير الاباطيل جمع باطل على غير قياس فالاساطير
هي الاحاديث الباطلة والاكاذيب الفاسدة مما لا حقيقة له
ولذا قال خرافات الاولين قوله جمع اسطورة بالضم
كاحدوثة واحاديث واجوبة واعاجيب وارجوحة وارا (ارجيح)
قوله او اسطارة بالكسر قوله او اسطار جمع سطر بفتحتين كسبب واسباب
فاساطير جمع الجمع قوله واصله السطر بالسكون قوله بمعنى الخط يعني
ان يكون متعلق بالسطر والسطر لانهما بمعناه في اللغة وهما في الاصل
مصدر من باب نصر وجمع الساكن سطور واسطر وما توهم من
قوله واصله السطر عقيب قوله جمع سطر من انه قول بان
السطر بالسكون يجمع على اسطار فهو من الاساطير اذ لا يلزم من كونه

اصلاله ان تجمع مثله اصلا وموط وقال ابو زيد هو جمع لا واحد له
كعباديد وشماطيط وما روي عن الزجاج من انه جمع جمع الجمع فاساطير
جمع اسطار واسطار جمع اسطر واسطر جمع سطر مردود بان افعالا
ليس جمع افعل بل هما وزنا جمع قلة فاساطير الاولين احاديثهم التي
كانوا يكتبونها وفي قوله تع يقول الذين كفروا اظهار في مقام
الاضمار تسجيلا لكفر الكفار قوله عن القرآن وهو المذكور
بقوله ان هذا او الرسول وهو المعهود المعلوم ففيه التفات من
الخطاب في قوله تع حتى اذا جاؤك الى الغيبة او اتباعه والا
به المذكور في قوله لا يؤمنوا بها لان المقصود بالايمان بها هو الايمان
به واتباعه او الايمان بها وفي قوله ينهون وينأون تجنيس المحرف
وهو عبارة عن انفراد كلمة عن الاخرى بحرف كقوله تع بما كنتم تفرحون
وبما كنتم تمرحون وقوله وهم يحسبون انهم يحسنون وقوله عم الخيل
معقود في نواصيها الخير وغير ذلك وقراء الحسن البصري وينون
بالقاء حركة الهمزة على النون وحذفها وهو تخفيف قياسي والنأي
البعد قال شي الا حبذا هند وارض بها هند * وهند اتى
من دونها النأي والبعد * عطف الشيء على نفسه للمغايرة اللفظية
يقال نأى زيد نأيا ويعدى بالهمزة فيقال انأيته لا بالتضعيف
وكذا كل ما كان عينه همزة ونقل الواحدي ان نأيته بمعنى نأيت
عنه وحكى الليث نأيت الشيء اي ابعدته والحاصل ان هذه
المادة تدل على البعد والمنأى الموضع البعيد قوله كابي طالب
فالضمير عبارة عنه وجمعه لتعظيم الفعل فكأنه افعال متعددة صدرت

عن متعدد فان الكثرة يلزمها العظمة كذا وجهه الفاضل التفتازاني
ورد بانه يرده ما في بعض تصانيفه من ان جمع ضمير المفرد للتعظيم
لم يوجد في كلام موثوق به الا ضمير المتكلم وان من جملة فعله النأي
فلا يليق تعظيمه وفعل فعله يوعد عليه فكيف يستعظم هذا ولا يذهب
عليك ان التعظيم ههنا بمعنى التكثير والتكبير اي عد الشيء القليل
كثيرا والصغير كبيرا وهذا العد هنا عدنا له كثيرا كبيرا لكونه كبيرا لمكان
كثير من المشركين والتعظيم الذي لم يوجد انما هو بمعنى التشريف
والتكريم روي انهم اجتمعوا الى ابي طالب وارادوا برسول
الله صلى الله عليه وسلم سوء فقال والله لن يصلوا اليك بجمعهم *
حتى اوسد في التراب دفينا * فاصدع بامرك ما عليك غضاضة *
وابشر بذاك وقر منه عيونا * ودعوتني وزعمت انك ناصح *
ولقد صدقت وكنت ثم امينا * وعرضت دينا لا محالة انه *
من خير اديان البرية دينا * لولا الملامة او حذار مسبة *
لوجدتني سمحا بذاك مبينا * فنزلت ولك ان تقول ان كلام
المص يشعر بعدم الحصر حيث اتى باداة التشبيه فالجمع على حقيقته
فان قيل اليس يأبى هذا الوجه الايات السوابق واللواحق
قلنا هذا الوجه مع انه يوافقه ظاهر قوله وان يهلكون الا انفسهم
ليس فيه اباء اصلا وذلك لانه لما ذكر قبله تكذيب المشركين
مطلقا وخص من بينهم من يقول اساطير الاولين خص ههنا من
امر الناس بالبر وهو عدم التعرض للرسول عم ونفى نفسه فلم يؤمن
ولا يخفى ما فيه من تقبيح شانهم واستبعاد فعلهم كقوله تع اتأمرون

الناس بالبر وتنسون انفسكم وهو مما سبق الى منا بعد تقبيح حالهم
وتشنيع شانهم فانى الاباء بل فانى الاباء، والى ما ذكرنا اشار
بقوله فلا يؤمنون به فتامل قوله اى لو تريهم اعلم ان لو
هذه تدخل على الجملتين مضمون الاولى منهما علة لمضمون الاخرى و
لا شك ان انتفاء العلة علة لانتفاء المعلول فاعتبر فى مفهومها
الانتفاء، وهذا معنى قولهم ان لو لانتفاء الثانى لانتفاء الاول سواء
كان مقصود المتكلم فى افادة المعنى المراد اولا كما بين فى موضعه
ويسمى الاول شرطا والثانى جوابا ثم ان الامر ظاهر فيما تعين
فيه المضمون كما فى هذه الآية الكريمة فان الرؤية الاولى علة للرؤية
الثانية فانتفاؤها علة لانتفائها ولا تحتمل غيره واما فيما تردد مفهومها
بين المعنيين بان يكون بين الشيئين تلازم فى نفس الامر بحيث
صح جعل كل منهما محمولا لموضوع الجملة الداخلة عليها لو فالضابط
فيه ان يجعل ايهما كان محققة علة بالذات لتحقق مضمون الجواب
محمولا لموضوع تلك الجملة لانها قريبة فاذا اعتبر النفى لزم اعتباره
داخلا عليه ولذلك الاصل الاصيل حمل الزمخشرى ذلك
العلامة قوله تعالى لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم على امتناع الاستمرار
اردون استمرار الامتناع كما فعله السكاكى وتوضيحه ان مضمون هذه
الجملة يحتمل المعنيين بناء على ان استمرار النبى عليه السلام على اطا
كما انه علة للعنت كذلك الطاعة المستمرة علة له فاشتبه الامر
فوجب علينا النظر فيه فاذا فتشنا عن معنى العلية فى قولنا الاطاعة
المستمرة علة للعنت وجدنا العلية صفة للقيد اى الاستمرار

عنهم

اولا وبالذات وبعروضه للمقيد وجدنا صفة له فان نفس الاطاعة
من حيث هى هى ليست علة للعنت والا لما وجد بدونها كما فى
الطاعة القليلة المستميلة لقلوبهم فعلم ان العنت انما يلزم من الاستمرار
حيث وجد وجد وحيث انتفى انتفى فوجب ان يكون معنى لو
يطيعكم فى كثير لو يستمر اطاعته ليكون المحمول هو الاستمرار بناء على الاصل
المذكور فاذا دخل عليه النفى دخل على الاستمرار لا محالة اذ مضمون
الجملة انما هو هو وان كان كل من المعنيين للتلازم بينهما صحيحا مطابقا
للواقع لكن هذا اظهر للاعتبار • واجدر بالاختيار • وهذا الابتناء
ما تقرر بينهم واشتهر من ان الجملة الاسمية تدل بمعونة المقام
على دوام الثبوت فاذا دخل عليها حرف النفى دلت على دوام
الانتفاء لا على انتفاء الدوام فكذلك المضارع الخالى عن حرف
الامتناع يدل على استمرار الثبوت فاذا دخل عليه حرف
الامتناع دل على استمرار الامتناع لان الدوام الذى اعتبر
هناك كما ترى هو الدوام الرابطى الذى يعتبر بين الموضوع
والمحمول راجع الى جهة القضية يفيد فى الموجبة دوام ثبوت المحمول
للموضوع وفى السالبة دوام سلبه عنه ولا نزاع فيه قطعا واما
الدوام الذى وقع محمولا كما فى الآية الكريمة فليس مما ذكر فى شىء
فان الاستمرار لما اعتبر محمولا كان المعنى فى الايجاب دوام
ثبوت الاستمرار فاذا دخل النفى افاد على قياس ما اشتهر
دوام امتناع الاستمرار كما فى ساير القضايا فاتضح الفرق بين
الدوامين • وارتفع الدفاع من البين • فلكل مقال مقام وهو

الهادي الى سبيل المرام • والى بعض ما حققنا اشار الشريف
في شرح المفتاح بكلمة طاوية لما بسطنا لك مخافة قبض الفهم منك
حيث قال لان عنتهم انما يلزم من استمراره عليه على اطاعتهم واما
اطاعته اياهم في بعض ما يرونه ففيها استمالتهم بمعنى فضلا عن عنتهم انظر
كيف يشير الى علة العنت بقوله انما يلزم والى ان الاطاعة من حيث
هي ليست بعلة بقوله واما اطاعته اياهم الخ فهكذا حقق المقام ولا تلتفت
الى خرافات الاوهام قوله حين يوقفون على النار من وقفت
الدابة وقفا وهو قد يتعدى كرجعته رجعا وقوله حتى يعاينوها اي لبروها
يشير الى انه يتضمن معنى العرض وانهم يوقفون عندها وقوله
او يطلعون عليها يومي الى انهم على جسر فوق النار والنار تحتهم فهو
منه ايضا ويطلعون افعال من طلع الجبل اي علاه واعتباره لاقتضاء
الايقاف على النار اياهم كاعتبار الادخال في قوله او يدخلونها
فيعرفون مقدار عذابها اي في الشدة فهو من الوقوف بمعنى الادراك
ولا يبعد ان يكون اصل هذا المعنى المعنى الاول من حيث ان ادراك
الشيء يستدعي سكون المدرك عنده كما ان الفكر يستدعي حركته نحوه
وجعل الراغب اصل الكل معنى المنع وجعل الوقف حقيقة فيه وهو لفظ
مشترك بينه وبين سوار من عاج ومنه حمار موقف بارساغه مثل
الوقف من البياض وهو بهذا المعنى قد يتعدى يقال وقفته على كذا
اي عرفته اياه واعتبار معنى الادخال لاقتضاء هذا التعريف اياه
ولما كان هذا الاعتبار غير ظاهر من قوله او يدخلونها جيئه بقوله
فيعرفون مقدار عذابها بخلاف الاولين وهو ظاهر وقوله وقد قرا

ابن السميفع وزيد بن علي وقفوا على النار على البناء للفاعل من وقف
عليه وقوفا اي بالمبني في المذكورة كلها لكنه لازم ثم انه اعترض على
قوله ارايت امرا شنيعا بانه ينبغي ان يقدر الجواب مضارعا اشارة
الى الاستحضار كما في ترى فانه لم يقل لو رايت لذلك المعنى وجوابه
انه قصد اولا الى الاستحضار فلما استحضر حكم بالتحقيق كانه امضاه و
اشار الى انه قد تحقق بعد الرؤية الاولى على انه اصلها لكونها امتناعية
فينصرف المضارع بعدها للمضي واذا بقيه على اصلها وهو المضي و
ان لم يكن الامر منا ماضيا لتحقق الوعد وقول المصححين يوقفون لانه
مستقبل في نفس الامر بالنسبة الينا ولهذا قال بعضهم لو شرطية و
اذ بمعنى اذا قوله استيناف كلام منهم على وجه الاثبات
يستشعر من قوله بعده او عطف ان مراده بالاستيناف ما لا يجامع
العطف فلا يكون الواو للعطف لكن هذا الوجه اعني الاستيناف
على ما ذكره المفسرون واختاره سيبويه مذكور في كتب التفاسير
على انه عطف على الجملة المشتملة على اداة التمني اعني باليتنا فالواو
ليست داخلة في التمني اصلا وانما اخبر تعالى عنهم انهم اخبروا عن انفسهم
بانهم لا يكذبون بآيات ربهم وانهم يكونون من المؤمنين على كل
حال ردوا او لا فيكون هي وما عطف عليها في محل نصب للقول
كان التقدير فقالوا يا ليتنا نرد وقالوا نحن لا نكذب ونكون من
المؤمنين وانما قالوا نحن ولا حاجة اليه اما لتصور المعنى واما القراءة
اي ونحن نكون من المؤمنين وشبهه سيبويه بقولهم دعني ولا اعود
واعربوا هذا المثال ايضا بعطف لا اعود على دعني فلذلك احمل

التفتازاني هذا الكلام عليه فكلامه مبني على النقل عن النقات فلا
يرد عليه انه توهم كما قيل وعلى هذا التقدير قول المص او عطف
على نرد تكون معناه لا على التمني قال بعض المحشين واقول يجوز ان
تكون الواو للعطف على ان تكون من الحكاية لا من المحكي اي و
قالوا لا نكذب ونكون وانت خبير بان ما خصه لنفسه هو بعينه
ما ذكروه فكيف قال واقول فان قيل اذا كان الواو للعطف
على التمني فما بال قوله استيناف كلام وكيف يوجد الاستيناف
مع العطف قلنا الاستيناف في المحكي والعطف للحكاية ولذا قيده
بقوله منهم فانه اذا عطف على التمني كان المعنى قالوا يا ليتنا نرد و
قالوا لا نكذب فلا نكذب شرح يخلو عن الواو فاذا حذف الواو
استقام المعنى على هذا بعينه معنى قالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات
ربنا فيكون المجموع مقول القول وهذا معنى قول الزمخشري ثم ثنيهم
ثم ابتداء ولا نكذب وانما رجحوا هذا الاستيناف اي قطع الاصل
معنى الواو وهو العطف على الاستيناف الفائدة له مرارا من اخلاء
وقف المعنى عن المعنى بغير ضرورة ومزية في الاعتبار ومن لم يفهم
الوهم من الفهم • نسب فهم من فهم الى الوهم • فقال بوهمه السعار الى
وجعل الاستيناف مانعا للعطف نعم اذا اشتملا على وحدة الجهة ومن
لم نرد من التوبيخ الآبعد اقال وهو غريب جدا قوله
او عطف على نرد فيكون عدم التكذيب وكذا الايمان متمنا يم علم
نفعهما بوقوعهما في الآخرة تمنوا الرجوع الى الدنيا ليعقا فيهما فيترتب
عليهما كما هو عادة المتمني النفع في الآخرة والا فهما حاصلان لهم ح

بالفعل ولما كان الموقوف على المحال محالا وقوعهما كما ذكر موقوف
على الرجوع المحال عادة صح دخولهما تحت التمني والا فهم عازمون عليهما
على تقدير الرجوع واما احتمال انهم عرفوا من انفسهم استبعاد ان
لا يكذبوا وقد صار ملكة لهم كما قيل فهو في هذه الحالة التي قالوا فيها
ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا مستبعد جدا قوله فيكون في حكم
المتمني قيل يفهم منه انه ليس بمقصود لهم واجيب عنه بانه لا منافاة
بين كون المقصود بالذات عدم التكذيب وبين كونه في حكم
المتمني لان القيد قد يكون مطمح النظر ومصب الافادة وهذا الجواب
لا يطابق السؤال • فضلا عن كشف حقيقة الحال • لانه مفصح عن
انه ليس بمتمنى اصالة ولكن في حكمه فيكون من المواضع التي لا يكون
القيد فيها مطمح النظر ومصب الافادة او تلك المقدمة المفصحة
عن كون القيد مطمح النظر ومصب الافادة غير كلية كما اعترف
به قول المجيب قد يكون بل الجواب ان قوله في حكم المتمنى معناه
انه مقصود بالتمني داخل تحته لان هذا انما هو حكم المتمنى فالشبهة
انما نشات من عدم الوقوف على معنى الحكم او المراد انه في حكمه
بحسب اللفظ ولا ينافي ذلك كون المعنى بالعكس يعني كون عدم
التكذيب مقصودا اصالة دون الرد واما ايراد الشبهة على قوله
او حال بانه ح يكون قيدا ليس مقصودا لهم فلا يتوجه اصلا اذ لا اشتباه
في جواز كون القيد مطمح النظر في كثير من المواضع قوله
وقوله وانهم لكاذبون راجع الى ما تضمنه التمني اشارة الى جواب
ما استشكل الناس على هذين الوجهين بان التمني انشاء لا يدخله

حيث وقع حالا عن مرفوع خبر ليت
ولم يقع خبر الليت وخبر ليت هو
التمني اصالة صح صح

الصدق والكذب اذ ليس لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه بل منها
انما هو الخبر ومنها قد قال وانهم لكاذبون بانه قد تضمن عدة منهم
بقرينة الحال والعدة خبر وان لزم من الانشاء في بعض المواضع
فرجع التكذيب اليه وما قيل الكذب في العدة بمعنى عدم الوفاء لا
بمعنى عدم المطابقة فليس بشيء وهو ظ لمن تامل بمراعاة جانب المعنى
وقد يجاب عنه بان التكذيب ليس متعلقا بالتمني بل هو محض
اخبار بان الكذب ديدنهم وقيل هذا الجواب اوضح
وانت خبير بانه خلاف المتبادر اللهم الا ان يراد الاوضحية
بحسب اللفظ ولا عبرة به عند اباء المعنى لان قوله ولو ردوا
لعادوا اصرح في معنى خلف الوعد اخذ بحجزة التكذيب بعده فلا يغفل
وقد يجاب بان التمني يدخله الصدق والكذب وعزي ذلك
الى عيسى ابن عمرو واحتج عليه بقول الشاعر منى ان تكن حقا تكن احسن المنى
والا فقد عشنا بها زمنا رغدا ۰ قال واذا جاز وصفه بالحق جاز
وصفه بالباطل والكذب ورد بان المنى يوصف بالصدق و
الكذب مجاز الا انها كالمواعد للنفس بوقوعها فان وقع فهو صادق
والا فكاذب فالصدق والكذب انما دخلا في المنية واحد المنى
لا في التمني فهذا الجواب ساقط جدا قلنا الجواب صحيح ثابت
والرد ساقط لان مراده ان التكذيب راجع الى ما تضمنه التمني
وهو المنية التي توصف بالكذب فهو مثل الجواب الاول في
التاويل لكن الجواب الاول اقرب لان وصف المنى بالصدق
كما ترى انما هو راجع الى ما تضمنه من معنى العدة قوله ونقضها

حمزة ويعقوب على الجواب اجراء لها مجرى الفاء والمعنى ان رددنا
لم نكذب ونكن من المؤمنين اعترض عليه ابو حيان بان الواو
لا تقع جواب الشرط ولا ينعقد مما قبلها وما بعدها شرط وجواب
وانما هي واو الجمع يعطف ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها ولم يرتضه
الرضي فجعل الواو بمعنى مع وهو واو العطف يتعين مع النصب
احد محاملها الثلثة وهي المعية وتميزها من الفاء تقدير مع موضعها كما
ان فاء الجواب تميزها تقدير شرط قبلها او حال مكانها وشبهة
من قال انها جواب انها تنصب في المواضع التي ينتصب
فيها الفاء فتوهم انه جواب وقال سيبويه والواو ينتصب ما بعدها
في غير الواجب من حيث انتصب ما بعد الفاء والواو والفاء
معناهما مختلفان الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله لو دخلت
الفاء فسد المعنى وانما اراد لا تجمع النهي والاتيان وتقول لا تاكل
السمك وتشرب اللبن لو ادخلت الفاء افسدت المعنى قال
ابو حيان ويوضح لك انها ليست بجواب انفراد الفاء دونها
بانها اذا حذفت انجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنه من معنى
الشرط الا في النفي فان ذلك لا يجوز قلت قد سبق الشيخين
الى هذه العبارة ابو اسحاق الزجاج شيخ الجماعة قال ابو اسحاق
نصب على الجواب بالواو في التمني كما تقول ليتك تصير الينا
ونكرمك واما كون الواو ليست بمعنى الفاء فصحيح عند جمهور النحاة الا
انه روي عن ابي بكر ابن الانباري ان الواو ههنا مبدلة من الفاء
والتقدير يا ليتنا نرد فلا نكذب ونكون فيكون الواو ههنا بمنزلة

الفاء في قوله تعالى لو ان لي كرة فاكون من المحسنين وقد قرأ
ابن مسعود وابن ابي اسحق يا ليتنا نرد فلا نكذب بالفاء منصوبا
فتلخص مما فصل انه فرق بين الواو والفاء في بعض المواضع فظهر ان
كلام الشيخين ليس ببدع من كلام القوم فلذلك قال اجراء
لها مجرى الفاء اشارة الى ما ذكره ابن الانباري فاندفع الاعتراض
بحذافيره وقال الفاضل التفتازاني المقدر على قراءة النصب
ليت لنا ردا وعدم تكذيب وهذا على قياس قول ابي اسحق بعد
قوله نصب على الجواب بالواو في التمني المعنى في قولك ليتك
تصير الينا وتكرمنا ليت مصيرك يقع واكرامنا ويكون المعنى
ليت ردنا يقع وان لا نكذب وكلام المص يحتمل هذا المعنى ومعنى
اجرائه مجرى الفاء على هذا التقدير اجراؤه في مجرد نصب الفعل
بعدها واما الزمخشري فلما صرح بمعنى الجزائية والسببية بقوله ان
رددنا لم نكذب اورد عليه ذلك الفاضل ان ردهم لا يكون سببا
لعدم تكذيبهم على ما نقل عنه ورده بعض المحشين بان السببية في زعمهم
يكفي في صحة النصب على الجزائية وبعضهم دفع هذا الرد بانه ليس مبني
الرد على تكذيبهم لو ردوا على ما دل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا
حتى يرد عليه ذلك الرد بل حصول التصديق لهم قبل الرد وانما يتمنون
لينتفعوا بتصديقهم على ما اسلفنا قلت الرد مردود وبهذا الدفع ايضا
مردود من حيث انه ابقى الايراد المذكور على الزمخشري مع انه
مدفوع جملة فانه بنى كلامه على ما ذكره ابن الانباري من ان الواو
هنا بمنزلة الفاء في لو ان لي كرة فاكون من المحسنين على ما عرفته

منفصلا الفاء ويغني عن صحة اعتبار السببية قراءة ابن مسعود وابن
ابي اسحق فلا نكذب بالفاء منصوبا لكن حل الشبهة في تحقيق معنى السببية
منقول قوله ان رددنا لم نكذب معناه لم نعد الى التكذيب على
استقامتهم على عدمه كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يدل عليه قوله
تعالى فان عدنا فانا ظالمون لا يقال فالرد كيف يكون سببا لعدم العود
بل لطالما يجتمع معه فقط الا انا نقول ان ردوا وهم قد عاينوا العذاب
وعلموا انهم بعد الرد الى الدنيا لو عادوا لعذبوا ايضا في نار دار
التكليف يجتنبون عما نهوا عنه وظاهر كلام المص هو ما ذكره الزمخشري
ولا اشكال عليهما قوله اجراء لها مجرى الفاء لمشابهتها لها في
اصل كون كل واحد منهما للعطف وصرف ما بعدهما عن سنن العطف
وهو الجمع في الحكم مطلقا بقصد السببية في احديهما والجمعية في الوجود في
الاخرى وقرب الجمعية من التعقيب الذي هو لازم للسببية فلهذه
المشابهة التامة جوزوا الابدال كما عرفت برفع الاول على العطف
ويجوز ان يكون حالا من ضمير نرد او استيناف كلام على الاخبار
قوله ونصب الثاني على الجواب اما بالنظر الى مجموع المعطوف
والمعطوف عليه او الى الثاني فقط ولا اشكال فان تصديقهم بالايات
يغاير كونهم معدودين من المؤمنين فيصح كون الثاني جوابا للاول
وقرئ شاذا عكس قراءة ابن عامر وتخريجها على ما تقدم الا انها
يضعف فيها جعل ويكون حالا لكونه مضارعا مثبتا الا بتاويل
كقوله نجوت وارهنهم مالكا اي وانا ارهنهم وقد قدمت لك
قراءة ابي ونحن ما نكون فاستمسك بها معينا لهذا الضعيف

ل

قوله الاضراب قال بعض المفسرين بل هنا للانتقال من قصة
الى اخرى ليست للابطال واعترض ابو حيان على ما ذكره المص و
قال لا ادرى ما هذا الكلام ورد بانه كلام صحيح فى نفسه فانهم قالوا
يا ليتنا كانهم قالوا تمنينا ولكن هذا التمنى ليس بصحيح لانهم انما قالوه
تقية فقد يتمنى الانسان شيئا بلسانه وقلبه فارغ عنه وهذا الرد صحيح
الا قوله وقلبه فارغ لانه يدل على انهم حينئذ لم يعتمدوا الايمان
فى قلوبهم لو ردوا وهو بعيد جدا بل هم حينئذ كالتائب الذى عزم
اى قصد ان لا يعود ابدا ثم يعود بعد زمان يعنى ان سبب نصيحتهم
هو الخوف فاذا ذهب عادوا على ما انبا عنه قوله فاذا جاء الخوف
رايتهم ينظرون اليك تدور اعينهم كالذى يغشى عليه من الموت
فاذا ذهب الخوف سلقوكم بالسنة حداد اشحة على الخير فموافقتهم
بلسانهم لا يقدح فى عودهم حتى يصرف عنه الكلام وقال الزجاج
بل هنا استدراك وايجاب نفى كقولهم ما قام زيد بل قام عمرو
قال ابو حيان ولا ادرى ما النفى الذى سبق حتى يوجبه بل يقبل
فى جوابه الظاهر ان النفى الذى اراده الزجاج هو ولا نكذب اذا
جعلناه مستانفا وهذا ليس بوجيه لانه يختص بالاستيناف ولا يلزم
ان يكون قبل بل هذه نفى صريح بل معناه ان ما قالوا ليس كما قالوا و
لا كما فهم من ظاهر ما قالوا بل الامر كذا وكذا وهذا معنى الاضراب
المشهور قوله عن ارادة الايمان يشير الى ان ايمانهم
ليس باختيارهم بل هو ايمان بائس لا اعتداد به لانهم لم يؤمنوا
وفى قلوبهم التخلف عن ذلك الوعد وقت مشاهدة العقاب

فانه لا يصدر عن عاقل الا يرى ان الله تعالى لم يسلب الايمان
راو بائسه حيث قال فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا بل انما نفى
نفعه وكذا معنى قوله لا عزما على انهم لو ردوا لآمنوا اى عزما صادقا
باختيارهم نافعا لهم بل هو عزم بائس لا يعتد به وهو مما يجوز زواله
كما وقع فى الدنيا امثاله فما زوال فليس بوهم لقوله تع ولقد عهدنا
الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما فان لآدم عم حين امر و
نهى عزما اى قصدا على ان لا يعصى لكن لما لم يكن هذا القصد منه
صادقا غير قابل للزوال لم يسمه عزما وقوله كما وقع فى الدنيا
امثاله يشهد به ما قال عز وجل عن راكبى السفينة بقوله تع فاذا ركبوا
فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم
يشركون فهؤلاء كهؤلاء بل هم اولاء وبهذا معنى الرغبة فى الايمان
ولا ضير فى كونه لطلب الثواب او خوف العقاب ما دام
لم يبلغ درجة الياس فالتوبة من خوف العقاب مقبولة فيما
دون الياس لان للاختيار فيه مجالا وليخلص النية امكانا فهذا
ولا يغرنك ظاهر قول الامام هذا يدل على ان الرغبة فى الايمان
والطاعة لا تنفع الا اذا كانت تلك الرغبة ليكون ايمانا وطاعة
وان الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب غير
مفيدة لان معناه هو ما ذكرناه فان الدلالة انما هى عليه لا غير والا
يلزم ان يكون ايمان اكثر المؤمنين غير مقبول نعم ذلك افضل
لكن لا يكلف الله نفسا الا وسعها فدائرة الشرع اوسع لانها
هى دائرة الرحمة ورحمته وسعت قوله والمعنى انه ظهر لهم انما كانوا

لهم مع انه لو قال ظهر والتقي لكان اشمل لظهوره للناس ايضا
لان التمني والضجر لكليهما انما هو بسبب ظهوره لهم بحيث لا مجال عنده للانكار
ولا مساغ في الدنيا للاخفاء والاسرار • فلا ينبغي ان يقال ظهر للناس
كما قيل بناء على ان كل ذلك مما يخفون من نفاقهم وقبايح اعمالهم ظ
عندهم مخفي عند غيرهم ولا ان يأول الكلام بصرف الظهور الى
عاقبة ما كانوا يخفون وتبعته بان يقدر المضاف نعم ان الظهور
للناس يعلم من سباق الآية وسياقها فافهم قوله من نفاقهم
قيل يأباه السباق والسياق فانهما في حق المشركين دون
المنافقين ولا يخفى ان السباق والسياق • انما يأبيان التخصيص
بالنفاق • ولا تخصيص بما قال او قبايح اعمالهم جمعا لجميع الفرق
من المشركين وخص النفاق من بينها للتنصيص بانهم داخلون
فيهم حتى قيل الآية فيهم ولم ينص على اليهود والنصارى لان المنافقين
منهم وغيرهم باسرهم قسم لان الكفرة قسمان مجاهر وغير مجاهر
فالمصنف جمعهما بقوله من نفاقهم او قبايح اعمالهم للاشارة الى التعميم
المذكور لا لانه اراد التخصيص باحدهما قوله او قبايح اعمالهم
في بعض النسخ وقع بالواو والمآل واحد اي بصحف اعمالهم او بشهادة
جوارحهم وشهادة الجوارح يكون في بعض المواقف وبحسب الاصناف
والاشخاص بالانكار كقولهم ما كنا مشركين وبالنسبة الى بعضها
لعدم قدرتهم على النطق من الخوف او التحير او الحجاب او غير ذلك
على ما ورد في كتب الاحاديث ووقع القول عليهم بما ظلموا فهم لا ينطقون
فلا وجه لتخصيصه بالمشركين كما فعله البعض وقيل المراد بدا لهم ما كان علماؤهم

يخفونه عنهم مما يدل على نبوة محمد عم في كتبهم بتحريفهم ورد بانه لزم منه
انتشار الضماير والتخصيص باهل الكتاب دون المشركين وليت
شعري كيف انتشر الضماير ومن اين جاء التخصيص ونظم الآية بل
بدا لهم ما كانوا يخفون والمعنى على ما قيل بدا لهؤلاء الكفار كاينا من
كان ما كانوا يخفون ومن نوع كانوا يخفون لهؤلاء كان المجرور
لهم لهم الا ان الاخفاء اسند اليهم لا بطريق الحقيقة كما في التفسير
الاول بل بطريق اسناد فعل بعض الجماعة اليها كما هو المشهور و
ذلك البعض هم العلماء فلا انتشار في النظم الشريف اصلا ولا غبار
ثم ان امر الظهور لهم على هذا التفسير اظهر من ان يخفى واما على التفسير
الاول فيظهر وجهه مما اسلفنا وقيل بدا لهم وبال قبايحهم واعمالهم وسوء
عاقبتها وذلك لان مضار كفرهم كانت خفية الا انهم لما كانوا
مظاهر لهذه الخفايا اسند اليهم كقوله تع والنهار مبصرا مبالغة في
تشنيعهم كانهم لمباشرتهم اسبابها كانوا مباشرين لها خفية
فلذلك قيل يخفون فلا يرد ان المناسب حينئذ خفاؤه لا اخفاؤهم
اياه ولا حاجة في الجواب الى تقدير المضاف وهو الوبال وكون
ما كانوا يخفونه على حاله من كونه عبارة عن قبايح اعمالهم وقوله لان
مضار كفرهم كانت خفية بيان للبدو قوله لا عما على انهم
قد عرفت معناه بما ذكرناه وتلخص منه انهم على اعتقاد انهم لو ردوا
لم يكذبوا وتكذيبهم انما هو باعتبار انهم لو ردوا لعادوا في علم الله
تعالى فيكون وعدا كاذبا لا محالة فظهر منه دفع شبهة اخرى وهي ما قيل
انهم لم يردوا ولم يعودوا فكيف قيل انهم لكاذبون وظهر ايضا

اذ لا حجة فيه على من لم يجوز الكذب على اهل القيمة لان دليلهم لا
ينفي مثل ذلك الكذب لانهم على اعتقاد الصدق ح ولا معنى
لعدم تجويزه اذ لا محذور فيه وقيل فيه حجة عليهم لنفي الكذب مطلقا
وان كان دليلهم قاصرا قلت دليلهم مساو لدعويهم اذ القا
نون اذا تخالف الدعوى والدليل بان يكون نظام الدعوى
عاما والدليل قاصرا عنه ان ينظر لشهادة العقل ويجعل القرينة
العقلية حكاية فان كانت تمنع العموم تحمل على الخصوص والا يحمل على
قصور الدليل والمتعذر في تلك الحالة انما هو قصد العصيان واما
قصد الاطاعة كما في الآية الكريمة وان كان كذبا في علم الله تعالى
فكيف يقول احد بتعذره حتى يتوهم عموم دعويهم لمثله وكون دليلهم
قاصرا نعم ان من نفى الكذب في ذلك اليوم لو نفى قصد
الكذب لكان امره اظهر لكن اعتمد على القرينة فلم يصرح بالقصد
قوله ولو ردوا وقراءة الجمهور بضم الراء خالصا وقرأ الاعمش
ويحيى بن وثاب وابراهيم بكسرها خالصا وهي شاذة قوله
بعد الوقوف والظهور لعادوا اي لعادوا بسبب قضاء الله السابق
بكفرهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ولا يعود الى موجب
العذاب الاليم ونقل عن الواحدي ان الآية رد على المعتزلة
وهذا القول منهم يفضي الى الجبر لان سبق القضاء ان لم يسلب
الاختيار انتفى العود والا يكون جبرا ولا يستحقون حينئذ للذم المفهوم
في الآية بل معناه انهم لعادوا باختيارهم بسبب الدواعي من
انهم خلقوا هلوعا وعجولا وظلوما جهولا لهم بخل وقلة صبر وغضب

وشهوة وحرص وغفلة وذهول ونسيان واوهام وخيالات
وكسل والاعتماد على التوبة والتسويف وغير ذلك وهذه من الدواخل
فيهم وكان النبي عم يستعيذ منها كثيرا ومن الخارج ايضا شياطين
الانس
الجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا الذين امروا
بالاستعاذة منهم وزخارف الدنيا وزينتها وتفاخر بينهم وتكاثر
في الاموال والاولاد ولذا نهى النبي عم بقوله تع ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا لنفتنهم فيه وبالجملة
قوله تع وجعلنا بعضكم لبعض فتنة وقوله تع ونبلوكم بالشر والخير
فتنة وللبسنا عليهم ما يلبسون قد رفع الامان على الانسان فلا يامن
مكر الله الا القوم الخاسرون فهذه الدواعي وان كانت كثيرة
قوية افتتن بها الانسان لكن ليس فيها جبر اصلا فبذلك استحقوا الذم
بمتابعتها ولا بد فيها كل عاقل بل دفعها كما امر به فاجتنابها واتباعها
كلاهما بالاختيار ومعنى القضاء في الافعال الاختيارية هو الكتابة
على سبيل الوصف لا على سبيل الحكم والحتم كما ذكر في الفقه الاكبر وساير
كتب الكلام ومعنى سبق القضاء الواقع في بعض الاحاديث
هو انه سبق اي يظهر سبق كتابته مع اختيار من العبد لا بجبر من الله
وان شئت تفكر في قوله تع حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح
طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان
وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه
لنكونن من الشاكرين فلما انجيهم اذا هم يبغون في الارض بغير
الحق يا ايها الناس انما بغيكم على انفسكم متاع الحيوة الدنيا ثم الينا

ربكم فينبئكم بما كنتم تعملون • وقوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم الاية
وقوله تعالى ولقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما يتضر
عون الى ذلك فيمكن ان يختلف هذه الطائفة عن عدتهم وعودهم
على ما كانوا عليه بعد مشاهدة العذاب باختيارهم لا بالجبر هكذا اهنا
فلا يخفى ما في قولهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ولا يعود الى
موجب العذاب الاليم كيف وابتلاء قوم طالوت بالنهر وقصة
هاروت وماروت على ما جاء في الحديث من ان الزهرة بعثها
الله اليهما في صورة امراة حسناء ففتنا بها حسبك شاهدا كيف
لا والملك الذي انزل عليه السحر اذا سحرته اعين النساء فما ظنك
بالمنهمكين في لذات الدنيا وزخارفها واما ما ذكره المصنف
هناك من انه محكي عن اليهود ومحمول على ما حكاه هناك فلا منافاة
بينه وبين ما ذكرنا من مجرد الافتتان فتامل ثم ان المعتزلة
ايضا قائلون بما ذكرنا لكن الفرق بيننا وبينهم هو انهم قالوا لا
ختيار من العبد تاثير في الايجاد والخلق ونحن نقول لا تاثير لقدرة
في الخلق بل في ترجيح احد المتساويين فقط ومدار التكليف هو
هذا فلا رد عليهم في هذه الاية اصلا وقيل البحث فيه طويل • والكشف
عنه في مثل هذا المقام عويل • وفيه دليل على استحقاقهم للخلود بناء
على ما روي انه عليه السلام سئل فقيل ما بال اهل النار عملوا في عمر قصير مخلدون
في النار وكذلك اهل الجنة فقال عليه السلام ان الفريقين كان كل منهما
لو انه عاش ابد العمل بذلك العمل ويقولون المقصود في الاية ذمهم
على فعلهم وهو الاصرار على عنادهم بعد الوقوف والظهور كما ذكره

عوان

تعا

المصنف مظهر سخافة ما قيل المراد الرد الى الحالة الاولى وانما يحصل هذا
اذا لم يحصل مشاهدة الاهوال ونظيره اعادة المعدوم بعينه فقيل
وايضا تمنيهم ليس على هذا وهو جواب له فلم يبطل بقاح ويمكن ان
يقال تمنيهم شامل له ايماء منهم الى انه ان رددنا لا نكذب وان
لم يحصل لنا مشاهدة الاهوال لان رجوعنا صادق لا لخوف
العذاب ولحوق سوء الحال من بعد فيجاب ح بهذا الطريق
فيتوافقا قطعا ثم انه قيل لما نهوا عنه دون لما كانوا عليه ايماء الى
كمال فتنتهم كان النهي سبب لمخالفتهم حتى انهم بحيث لو نهى بهم عن
التوحيد لاتوا به وايضا اعتبار هذا العنوان فيما عادوا اليه ابلغ
في ذمهم واقوى كما ان في قوله لما دون الى مع ان صلة العود
هي مبالغة لا تخفى عطف على لعادوا وهو منقول عن ابن زيد وقد
رد هذا والعطف على نهوا بان قولهم وانهم لكاذبون ح حق ان
يؤخر عن المعطوف او يقدم على المعطوف عليه بداهة ان اعتبر
اصل العطف لزم التاخير لرفع الفاصل وان اعتبر كون تكذيبهم
اهم كما هو مقتضى المقام وجب ان يقدم على المعطوف عليه ولا
يدفعه ان يقال فائدة التوسيط المبادرة الى تكذيبهم في وعدهم عقيب
قوله لعادوا لما نهوا عنه فان تعقيبه ليس بلازم في المبادرة
فان معنى ولو ردوا لعادوا وتفسير لقوله وانهم لكاذبون في المعنى
فلو قيل يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين
بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وانهم لكاذبون ولو ردوا لعا
لما نهوا عنه وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين لكان

دوا

نظما حسنا ايضا وصل المبادرة المذكورة باحسن وجه مما ذكره لان
قوله بل بدا لهم اضراب عن صدق عدتهم فهو موقع المبادرة
الى تكذيبهم ثم بعد الحكم عليهم بالكذب اجمالا يناسب تفصيل مواد
كذبهم من العود وانكار البعث ولعله لما اضرب عن صدقهم
استشرف موقع الحكم بالكذب لكن لم يظهر الكذب بعد بمظاهره
فلما اتى عقيبه بمظهر الكذب وهو العود وظهر بحيث لم يتوقف
على شيء آخر اصلا وقع ذلك الحكم احسن الموقع وحلي بحلي التاكيدات
المزينة للحكم اشارة الى قوة ظهوره وبترجه في تدرجه على ما يشهد
به الذوق السليم فلذلك وسطه ثم ان الوجه الاول رده ابن
عطية بوجه آخر وهو ان توبيخ الله لهم في الآية بعدها على البعث
والاشارة اليه في قوله اليس هذا بالحق يرده وهذا في غاية
السقوط لان ما بعدها سيكون في الآخرة والانكار كان في الدنيا
فاختلف الموطن لكن يتوجه عليه الرد بوجه آخر وهو انه كيف
يستقيم منهم لو ردوا بعد معاينتهم البعث انكار ما عاينوه وجوابه
انهم لا ينكرون بعد الرد البعث الواقع قبل الرد بل ينكرون البعث
بعده بعد معاينة مثله ويجوز ان ينكروا الاول ايضا تعنتا على بعض
مدعي النبوة قوله او على انهم لكاذبون لكون تكذيبهم غير
مختص بما وعدوا بل عاما لكل شيء كما ذكره الزمخشري او بكونه مخصصا
وقوله وقالوا بعيد التعميم اي انهم لكذبوا في عدتهم المذكورة
وجاوزه كذبهم الى غيره حيث قالوا ان هي ويجوز عطفه على جزء ان
اى وانهم قالوا او على عادوا او على الشرطية او على قصة وهم

ينهون عنه يح عطف قصة على قصة فكانه ذكر النهي والنأي ثم اوعد
عليه بقوله ولو ترى فحصل منه حسن المقابلة بين الكلامين قوله
او على نهوا لحذف العايد والمبتدا اي لعادوا لما قالوه وهو ان
هي الخ وجعل ما مصدرية ليستغني عنهما يمنعه ايجاب نهوا كون ما موصولة
فتدبر ثم ان المص راعي بين وجوه العطف حسن الترتيب فقدم
ما هو اقرب من جهة المعنى ثم ذكر ما هو اقرب في الذكر فاخر
ما هو الوسط في الذكر لبعده بالنسبة اليهما بحسب المعنى وعد الاستيناف
بعيدا حيث ذكره آخرا لبعده بالواو وللاتصال المعنوي بينه وبين
ما قبله كل ذلك يظهر بادي تامل قوله الضمير للحيوة اي
مبهم يفسره حيوتنا الدنيا كما في فسويهن سبع سموات وقد سبق
ذكره في سورة البقرة او للعهد في الذهن وهو الحيوة والمعنى ان
الحيوة الا حيوتنا الدنيا قال ابو البقاء هي كناية عن الحيوة ويجوز
ان يكون ضمير القصة يريد ان المعنى ح ان هي الا حيوتنا الدنيا فهو
كما يقال هي اي القصة الحيوة او حيوتنا حيوتنا الدنيا فلا يرد عليه رد
بعض المفسرين بانه لا يفسر الا بجملة مصرح بجزئيها وما جوزه الكوفي
انما هو بمعزل عامل عمل الفعل نحو انه قائم زيد لانه في صورة الجملة
اذ في الكلام مسند ومسند اليه واما نحو هو زيد كما في الآية الكريمة
فلا يجيزه احد لا يقال التوصيف بالدنيا يشعر بانهم قائلون بالحيوة
الاخرى فكيف قولهم وما نحن بمبعوثين لانا نقول الصفة في قولهم
هذا ليس للتخصيص حتى يشعر ما ذكر بل هي للتوضيح وهي الكاشفة وما قيل
انها للتوكيد فليس معناه لحقيقة التوكيد مثل نفخة واحدة بل انه لا مفهوم

لها سوى ما يفهم من حيوتنا فهي كالتوكيد لها وهو ظاهر فلا
يرد عليه انه غير ظاهر ثم ان ما في قوله وما نحن بمبعوثين اما حجازية
فيكون المجرور بالباء منصوب المحل او تميمية فيكون مرفوعه
قوله مجاز عن الحبس اي استعارة تمثيلية قال في تفسير قوله
تع وعرضوا على ربك صفا تشبيه حالهم بحال جند عرض على السلطان
لا ليعرفهم بل ليامر فيهم ولم يجعلوه كناية عنه لعدم امكان الحقيقة
على ما قرروا بينهما به ولو امكانا في الجملة اي في بعض المحل هذا ما قالوا
ولكن ان من اسمع كلام الذي ليس له مكان ولا جهة ولا زمان
في البقعة المباركة من الشجرة التي بمقابلة موسى عليه م مع الزمان
المعين قادر بناء على ما مذهبنا على ان يري ذاته المنزه عن الامكنة
والازمنة والجهات بوجه يصح ان يقول الرائي عرضت على زيد
فامرني بكذا وكذا دون مجرد التمثيل وهو اعلم بحقيقة الحال فيجوز
ان يوقفوا على حالة مصححة لو كشف الغطاء ان يقول من رام عرض
على ربهم ولا يلزم منه التمكن وكونه في جهة ولا في زمان وهو على
كل شيء قدير ولا شك ان ما ذكرناه شيء ولا نقص منه
بل هو كمال وكمال قدرة ولا شبهة في انه ليس بغايب لقوله
وما كنا غائبين ومنهم من لم يفرق بينهما وقال انه من باب المجاز
لانه كناية عن الحبس ولتضمينه معنى الوقف عدي بعلى قوله
وقيل معناه وقفوا على قضاء ربهم او جزائه بحذف وهو كالوجه
الاول ومن وقفه وعلى لتضمين معنى الوقف فاندفع ما قيل لا
يناسب وقوع على صلة للوقف اذ العبارة في نظيره توقف

العبد الجاني بين يدي سيده او عنفه لا على سيده لان هذا
النظر بناء على عدم التضمين وقد تضمن معنى التقديم فقيل وقف
الى سيده اي قدم اليه الا ان الوقف في هذا الوجه مقلوب
كقولهم عرضت الناقة على الحوض والترجيح بين المجاز والحذف
على ثلثة مذاهب اشهرها ترجيح المجاز والثاني العكس والثالث
التسوية وقوله او عرفه الضمير راجع الى القضاء او الجزاء او
الى ربهم فهو على هذا الوجه من الوقوف بمعنى التعريف فان
قلت تعريف القضاء والجزاء ظاهر فما وجه ان عرفوا ربهم قلت
ببعض اوصافه الغير المتصورة لهم في الدنيا كقوله تع وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله حق التعريف ما يقابل الباطل
كما في قوله اليس هذا بالحق يعني انهم كانوا يعرفون ربهم بالباطل
ويقولون لا يبعث الله من يموت ما انزل الله على بشر
من شيء وما نحن بمعذبين اي لا يعذبنا الله ولئن رجعت الى
ربي ان لي عنده للحسنى او غير ذلك فاذا كان يوم الفصل
ويفصل بينهم جاء الحق وزهق الباطل فحق التعريف للوجوه الثلثة
قوله كانه جواب قائل الخ اي الاستيناف للجواب
اذ ثم لو بجوابه المحذوف للمبالغة كما عرفت قوله والاشارة
الى البعث وما يتبعه رد ليس هنا منع الجمع فبالنظر الى ظاهر الكلام
الاشارة الى المجموع والتخصيص بالعذاب لما فيه البعض وقع بلا
مخصص وقوله فذوقوا العذاب لا يصح مخصصا كما هو الظ واما
بالنظر الى نفس الامر فيجوز ان يكون الى العذاب كقوله تع

أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون • اشارة الى النار التي ذكرت
بتأويله باعتبار المصداق او الى المصداق الذي هو النار و
ان كان الخطاب • وقت معاينة العذاب • وقيل لهم اصلوها
فاصبروا او لا تصبروا يناسب الاشارة اليه ولذا جاء المص
بوجه جامع للوجوه وما رد على احد كما توهم قوله بسبب
كفركم او بدله فالبا للسبب او للمقابلة قوله
اذ فاتهم النعيم واستوجبوا العذاب المقيم • روي عن
علي كرم الله وجهه علي ونفع ما فيها • زعم المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الاموات قلت اليكما كقوله تع فأي الفريقين
أحق بالأمن إن كنتم تعلمون قوله ولقاء الله البعث وما
يتبعه من الثواب والعقاب وساير الاحوال والاهوال
فهذا استعارة تمثيلية قال المص في تفسير سورة العنكبوت
على تمثيل حاله بحال عبد قدم سيده بعد زمان مديد وقد اطلع
السيد على احواله فاما ان تلقاه ببشر لما رضي من افعاله او
بسخط لما سخط منها قال الش ع • الهي عبدك العاصي اتاكا
• مقرا بالذنوب وقد دعاكا • فان تغفر فانت لذلك
اهل • وان تطرد فمن يرحم سواكا • وانما قال هنا البعث وما
يتبعه وهناك قال لقاء الله في الجنة واورد البعث وما
يتبعه بصيغة التمريض حيث قال وقيل المراد بلقاء الله الوصول
الى ثوابه او الى المعاقبة من الموت والبعث والحساب
لان الكلام هنا مع منكر البعث وهناك عام قوله لان

سر انهم لا غاية له حقيقة بخلاف التكذيب فان له حقيقة فلا
داعي الى المجاز مع وجود الحقيقة صريحا و ترتب كذبوا لفظا فلم يحمل
المعنى بلغ خسرانهم في الكمال الى هذا القول عند مجيء الساعة من
فرط تحيرهم لا لان القول ليس من جنس الخسران لان الغاية
ح هي المرتبة الملجية الى هذا القول الا ترى انه ليس من التكذيب
ايضا وان اريد القول الدال على التكذيب فهذا القول ليس من
جنس ذلك القول لان هذا اعتراف وذلك انكار ولا لان
الخسران الكامل بعد قولهم ذلك حين استقرارهم في دار العذاب
لان تلك المرتبة الملجية الى هذا القول غاية له ايضا فهو غاية للخسران
اي مرتبة منه لظهور ان كماله ليس بشرط لوجود هذا القول منهم و
لا مثل قوله تع وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين على معنى
خسر المكذبون الى يوم القيمة بانواع من المحنة والبلية فاذا اتت
الساعة يقفون فيما ينسون معه ذلك الخسران لا لان لفظ
الذين عام لجميع المكذبين ولم يلحق بعضهم ذلك الخسران
الممتد الى يوم القيمة لان المراد بهم من ماتوا على التكذيب
لقوله تع ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة
الله الآية وقوله تع الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
فان الله غفور رحيم • وليس في كلام المأول ما يخص المحنة والبلية
بما في الدنيا كما ترى فهو كقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما
القول لكونه منشيا ايضا على تقدير جعله غاية للتكذيب كما يدفعه

بذلك بعضهم فلا صحة له اصلا لان التكذيب يوجد في جميع المكذبين
قبل الساعة فيجوز كون ما في الساعة غاية له بخلاف الخسران
فلانه وقوعه في الدنيا ليس بعام لجميع المكذبين اذ في بعضهم ليس
بموجود اصلاً ويجب وجود المغيا قبل الغاية نعم اذا اريد بالخسران
لعنة الله والملائكة والناس عليهم صح ذلك ان قبل التكذيب
غير ممتد الى يوم القيمة لان عذاب القبر يكفي في التكذيب به
فكيف امتداده الى الساعة قيل لما لم يكن لما بعد الموت حكم وجب
وقع التصديق فيه بلا اعتبار او يجوز ان لا يقع القول المذكور منهم
قبل الساعة اذ التحسر لا يستلزم القول المخصوص بل ولا القول
على الخصوص وجعل وقت الموت من جنس الساعة وسمي باسمها
لان من مات فقد قامت قيامته كما ذكر في الكشاف **قوله**
على الحال من فاعل جاء اي مباغتة او مفعوله اي مبغوتين وفيه وجه
آخر لم يلتفت اليه المص وهو نصبه بمحذوف من لفظها اي بغتتهم
بغتة واما قوله او المصدر فلا يشمله لان ظاهر قوله فانها نوع من
المجيء بمعنه اللهم الا ان يقال هو تعليل للمصدر به مطلقا اما
لجاء فظاهر واما للمحذوف من لفظه فلانه اذا كان نوعا من المجيء
يدل جاء على ذلك المحذوف نعم ذلك خلاف الظاهر اذ لا
حاجة الى تلك الدلالة مع دلالة المصدر عليه والبغتة مفاجاة الشيء
بدون استشعاره ومن قال هي مجيء الشيء بسرعة فخصصها
بغير مخصص **قوله** فانها نوع من المجيء لم يرد به ان المجيء جنس له
بل لما اتصف المجيء به تنوع واتحد ذاتا وان تغايرا مفهوما في ز

و وقوعه موقعه فانتصب بفعله اتصابه به فكانه قيل بغتتهم الساعة بغتة
وهذا في التنوع كرجع القهقرى لكن الرجوع جنس للقهقرى بخلاف
بغتة فان الفجاءة من كل شيء بخصص كما دل عليه ناصبه **قوله**
اي يقال هذا اوانك هذا مجاز لان الحسرة لا يتاتي منها
الاقبال ومثله يا ويلنا والمقصود المبالغة والتنبيه على خطاء المنادي
حيث ترك ما احوجه تركه الى نداء ما لا يتاتى في مثله وهو ابلغ من
ان يقال الحسرة علينا من تفريطنا **قوله** وان لم يجر
ذكرها اي في هذا المقال واما قوله ان هي الا حيوتنا الدنيا فمقال
آخر معقول في الدنيا فلا يعاد ما في الآخرة الى الحيوة الدنيا الا بتاويل
بعيد وهو ان لا يجعل الحكاية من المقول كما ذكره ابو حيان ولا
حاجة الى اختلاف القائل كما ذكره التفتازاني وان لم يكن في كلام
الزمخشري ما يأباه واما في كلام المص فقيل قوله وهو جواب
لقولهم ان هي الا حيوتنا الدنيا يأباه وفيه ولا ينافيه اذ لا يلزم منه
كون قائل ان هي الا حيوتنا الدنيا وقائل يا حسرتنا على ما فرطنا
واحدا فتامل ثم ان هذا الوجه نقل عن ابن عباس ورجوعه الى
الساعة عن الحسن وقال الامام الرازي يجوز عوده الى ما يجعله
عن الطاعات وقيل الى منازلهم في الجنة اذا راوها وهو بعيد
وقيل الى لقاء الله بنا وقيل الملاقاة او الى ما بينا وقيل امور **قوله**
تمثيل اي استعارة تمثيلية وذكر الظهر لان المعتاد هذا كالايدي في
الكسب وفسر ابن عباس رضه الاوزار بالآثام فيكون استعارة
مكنية والحمل تخييلا والظهر ترشيحا ويجوز حمل الظهر والحمل على حقيقتهما

كما ذهب اليه كثير من المفسرين وفي الحديث يمثل له عمله صورة
قبيحة منتنة الريح فيحملها روى قتادة والسدي ان المؤمن اذا خرج
من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا
فيقول انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني اليوم
فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اي ركبانا
وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة
واخبثها رائحة فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا
اركبك اليوم والوزر الثقل قال الامام الرازي اصله من الحمل
ومنه اوزار الحرب لسلاحها والاتها قال الله تعالى حتى تضع الحرب
اوزارها وقال الشاعر ۝ واعددت للحرب اوزارها ۝
رماحا طوالا وخيلا ذكورا قوله وقيل اصله الوزر بفتح
الواو والزاي وهو الملجأ من الجبل قال الله تعالى كلا لا وزر
ثم قيل للثقل تشبيها بالجبل ثم استعير الوزر للذنب تشبيها
في ملاقاة المشقة منه والحاصل ان هذه المادة تدل على الرزانة
والعصمة قوله بئس شيئا جعل ساء بمعنى بئس وما نكرة
ويجوز كونها موصولة لكن لما كان في اعتبار العهد المعتبر في الموصول
ههنا نوع بعد لم يذكره ويجوز كون ساء متعديا ووزنها فعل
بفتح العين والمعنى ساءهم يزرون ويحتمل الوجوه الثلثة ولا حاجة
الى المخصوص بالذم ح والكلام بعدها خبر مجرد ويجوز كونها للتعجب
فينقل من فعل بالفتح الى فعل بالضم فيعطى حكم التعجب من عدم التصرف
والخروج من الخبر المحض الى الانشاء ان قلنا ان التعجب انشاء

وهو الصحيح والمعنى ما اسوأ اي اقبح الذي او شيئا يزرونه او وزرا
واختار المص ما ذكره ليوافق قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا
بآياتنا قوله وما اعمالها الا لعب اي فالمضاف محذوف
ويجوز ان يكون من المبالغة بجعل الحيوة نفس اللعب واللهو
كقوله فانما هي اقبال وادبار وعن البصري وما اهل الحيوة الدنيا
الا اهل لعب فقدر شيئين محذوفين ولعله ذهب اليه فرارا
عن المجاز ههنا على ان الحذف اولى عند البعض من المجاز وقوله
لعب على التشبيه البليغ في سرعة الزوال وعدم الطائل
والشغل ايضا عما يعني الى ما لا يعني ولهو على ظاهره فقوله يلهي الناس
ويشغلهم اشارة الى ما قصد منهما معا ثم ان اضافة الاعمال تحتمل
ان تكون بمعنى في لوجود معنى الظرفية لكن فيه معنى الاختصاص ايضا
فاذا اجتمعا فالحمل على الاضافة بمعنى اللام اولى لان الاول
قليل وما اقتضته ضرورة المعاش من الاعمال ليس منها لمن وجب
عليه شرعا قوله وهو جواب لقولهم الى آخره بانه يوجد
الحيوة في غير الدنيا بل هي الحيوة الحقيقية فالجواب بمعنى مجرد رد
قولهم الباطل لا الالزام عليهم ويمكن ان يكون الزاما عليهم على ما
قالوا في تفسير قوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار فلا يرد
انهم ينكرون الآخرة فكيف يكون جوابا لقولهم قوله لدوامها
وخلوص منافعها ولذاتها عن شوب المضار ونوب الآلام و
خير للتفضيل والمفضل عليه معلوم محذوف وهو الحيوة الدنيا او

اولمجرد الوصف بالخيرية لقوله تع اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا
واحسن مقيلا قوله تنبيه على ان ما ليس من اعمال المتقين
لعب ولهو يشتغل به من لا يعقل وان العاقل هو الزاهد عن الدنيا
وذلك لانه لما خص اعمال الآخرة التي ليست بلعب ولهو
بالمتقين تخصيص خبريتها بهم لزم عدم انفكاكها عن المتقين فما ليس
من اعمالهم فهو منفك عنهم فلزم ان لا يكون من الاعمال التي ليست
بلعب ولهو فيلزم منه كونها لعبا ولهوا قيل ولو حمل المنية عليه عكس هذا
اعني ان اللهو واللعب ما ليس من اعمال المتقين لكان اظهر
لان الاحتياج الى تبيين ان اللعب واللهو ما ذا لا الى ان هذا
لعب ولهو وانت خبير بانه لا حاجة الى ما قاله لان اللعب واللهو
قد بين بقوله تع وما الحيوة الا لعب ولهو وللدار الآخرة خير لان
من المعلوم ان كل ما يؤدي الى الخير فهو خير وكل عمل في الدنيا له نفع
في العقبى فهو ليس بلعب ولا لهو وما ليس كذلك فهو هو والمقصود
بعده ثبوت اللعب واللهو لكل ما ليس من اعمال المتقين فظهر التقريب
عموم ما في قوله على ان ما ليس يشتغل به من له عقل ويتزهد عن كل ما ليس خيرا
ويتوجه برمته الى جانب الآخرة وهذا المقصود انما يظهر بما قاله الله
كما لا يخفى ثم ان الظاهر كون المراد بالتقوى هو التقوى من الكفر والمعاصي
لا بمعنى عدم المعصية اصلا بل ان وقع فذكر الله تع فاستغفر فهو عين
التقوى كما في قوله تع اعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء
والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين
والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا

لذنوبهم الآية كما في قوله تع يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته
على بعض التفاسير لموافقة قوله تع وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا
عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم ولذلك قال في
موضع آخر اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وهذا ايضا من التوجه
الكامل الى الآخرة ومن اعمال المتقين وما فرط منهم فليس منها لان
اضافة الاعمال الى المتقين يدل على منشائية التقوى لها وذلك لان
للكمال مراتب والا فكيف يقدر بشر على كماله الحقيقي ولذلك
قال سيد البشر عم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
رب اغفر وارحم • وتجاوز عما تعلم • انك انت الاعز الاكرم •
قوله وقرأ ابن عامر ولدار الآخرة موافقة للمصحف فانها
رسمت في مصاحف الشاميين بلام واحدة واختارها بعضهم
لموافقتها لما اجمع عليه في سورة يوسف عم ولدار الآخرة خير فقال
الكوفيون هي اضافة الموصوف الى صفته وهي جائزة عندهم اذا
اختلف لفظهما وقال الفراء هي اضافة الشيء الى نفسه كقولك
بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين وتجوز عند اختلاف
اللفظين واختار البصريون حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه وحجج الفريقين مذكورة في موضعه ومذهب البصريين انسب
لمراعاة جانب المعنى اي الساعة الآخرة او الحيوة الآخرة لانهما
المذكوران ههنا ولان الآخرة معروفة بهما واما قول المص في سورة
يوسف عم ولدار الحال وتقديمه عليهما هناك فلان المذكور هناك
هو الحال المستفاد من قوله كيف كان عاقبة الذين من قبلهم والتا

والحيوة انما يجوز ان يكون الآخرة معهودة بهما جوازا اجرا الآخرة مجرى الاسم لشهرتها كقوله تع وللآخرة خير لك من الاولى على بعض التفاسير ثم انه لم يقل وللحيوة الآخرة مع انه هو الظ لان المقصود بالمدح والذم داريهما لا تهامي المشتملة على الكل فالدنيا باصلها مذمومة والاخرى باصلها ممدوحة غاية ان الذم والمدح يثبتان لهما بما فيهما ولذلك قال في الاول وما الحيوة الدنيا لان يستدل به على ذم الدار فكان السامع قال فعلمت ان هذه الدار لا خير فيها فاى دار هي خير فقيل وللدار الآخرة خير ورعاية جانب المعنى اولى في رعاية اسلوب البلاغة او للتنبيه على وجه كون الحيوة الآخرة خيرا وهو كونه وسيلة الى ما اشتملت عليه تلك الدار من المنافع الدايمة الخالصة قوله افلا تعقلون فضمير الجمع عبارة عن المتقين قاله الواحدى فالاستفهام للانكار وقوله على خطاب المخاطبين به اى الذين وجه اليهم الكلام وهم الذين قالوا ان هي الا حيوتنا الدنيا فالاستفهام للتقرير والتحقيق او للتعجب وقوله او تغليب الحاضرين على الغائبين اى ممن تحذ وحذو قوله معنى قد اى هنا زيادة الفعل وكثرته اما على الحقيقة كما ذهب اليه سيبويه واستدل بقول الهذلى قد اترك القرن مصفرا انامله كان اثوابه مجت بفرصاد • واما على الاستعارة من التقليل لتناسب التضاد كما في ربما وأما الزمخشرى فقد قال في قوله تع قد نرى تقلب وجهك ومعناه كثرة الرؤية كقوله قد اترك القرن الخ وقال هنا قد بمعنى ربما الذى يجيئ لزيادة الفعل وكثرته كقوله ولكنه قد يهلك المال نائله

وذكر في سورة التكوير تفصيلا يفيد انه اذا جاء بلفظ التقليل راد به الحكاية انه من التزيد وانه ممن يقل كثيرا ما عنده فضلا ان يتزيد فكانه اوحى الى ان كل ما يفهم من وقوع مرات الفعل وزيادته بالنسبة الى ما يراد منه قليل فيفهم منه معنى الكثرة على الصحة واليقين هذا آخر تفصيله ومؤداه فكلامه يجب ان يحمل مجمله على مفسره فلذلك حمله العلامة التفتازانى على الاستعارة كما يفيدها تفصيله على ما مر له وما ذكر في مغنى اللبيب من انه حقيقة عنده يخالف هذا وان حمل كلامه على المذهبين مذهب في موقع وآخر في آخر بخصوص بعده لا يدل على ان مذهبه ما ذا فلا بد عليه من دليل وقال ابن مالك قد يذكر كربما في التقليل والصرف الى معنى المضى ويكون ح للتحقيق والتوكيد نحو قد نعلم انه ليحزنك وقد تعلمون انى رسول الله وقول الشاعر وقد ترك الانسان رحمة ربه • ولو كان تحت الارض سبعين واديا • وقد تخلو من التقليل وهي صارفة لمعنى المضى نحو قوله تع قد نرى تقلب وجهك وقال يحيى قد هنا وشبهه لتاكيد الشئ وايجابه والتصديق به وقال ابو حيان هنا قد حرف توقع اذا دخلت على مستقبل الزمان ان كان التوقع من المتكلم كقولك قد ينزل المطر شهر كذا واذا كان ماضيا او فعل حال بمعنى المضى كان التوقع عند السامع واما المتكلم فهو موجب ما اخبر به وعبر هنا بالمضارع اذ المراد الاتصاف بالعلم واستمراره ولم يلحظ فيه الزمان كقولهم هو يعطى ويمنع ثم ان ايراد ضمير الشان ولام الابتداء في المعلوم المفيد للاعتياد والتحقق والتوجه ليلزم من كثرة وقوع المعلوم كثرة العلم به ومن دوامه دوامه له اثر في

الى تفخيم الفعل واما حملها على التعليل باعتبار متعلقه كما قيل في قوله تعـ قد
نعلم ما انتم عليه اى ما انتم عليه اقل معلوما تربح فليس بمناسب للمحل
الاشرف بارد وان قصد به الاشارة الى تكثير علم الله تعـ بالنسبة
الى الاستعارة والمصالح ترقيته مناك فلم يذكره لما فيه من التعسف
بل اقتصر على معنى التحقيق والتوكيد على ما ذكره مكى مع ان له مناسبة
ظاهرة بما هنالك فتامل ثم ان الكثرة فى العلم ايضا باعتبار المتعلق
او غيره انما كان ممكنا كان او واجبا لان العلم معنى واحد لا يقبل
الكم المنفصل الا بتأويل فلا وجه لتخصيصه بعلم الله كما قيل قوله
ولكنه قد يهلك المال نائله اى عطاؤه والنوال العطاء والنائل
كذلك وقبله • اخى ثقة لا يهلك الخمر ماله • يريد ان جوده ذاتى
ليس مما تحدث بالسكر وبعده تراه اذا ما جئته متهللا • كانك تعطيه
الذى انت سائله قوله فانهم لا يكذبونك فى الحقيقة
تعليل للاحزان المفهوم من قوله قد نعلم وقد يقال انه علة للحزن اى
يحزنك الذى يقولون لا لنفسك لانه لا يعود اليك بل يعود
الى واعلم انه ذكر الزمخشرى ههنا وجوها ثلثة واختار اولها وايده
بقوله تعـ ولقد كذبت رسل وهو ان تكذيبك راجع الى الله تعـ
لانك رسوله فهم لا يكذبونك فى الحقيقة وانما يكذبون الله بجحود اياته
فاله عن حزنك لنفسك وانهم كذبوك وانت صادق وليشغلك
عن ذلك ما هو اهم وهو استعظامك بجحود ايات الله والاستهانة
بكتابه ونحوه قول السيد لغلامه اذا اهانه بعض الناس انهم لم يهينوك
وانما اهانوني كقوله تعـ ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله لان

هذا الوجه هو الموافق لمقتضى المقام لان الكلام مع عامة المشركين
ولما جاء فى القرآن فى عدة مواضع من انهم كذبوه فى الواقع لا كما
قاله ابو جهل كقوله تعـ وقالوا هذا ساحر كذاب بل افتراه بل هو
شاعر ونحوها ناسب بحكم البلاغة ان تحمل الكلام عليه وان كان
ما قاله ابو جهل سببا للنزول ولا يلزم من خصوص سببا لنزول تخصيص
معنى الاية ولا من تعميمه بعد عن سببه اذا كان التعميم يفيد ما قصد
من ذلك السبب بابلغ وجه وما روى عن ابن عباس رضه من
انه كان رسول الله عم يسمى الامين فعرفوا انه لا يكذب فى شئ
ولكنهم يجحدون دليل على وقوع الجحد وهو انكار المنكر ما يعرفه كقوله
تعـ وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ولذلك قال بايات الله
يجحدون لانهم يعرفونها كما يعرفون ابناءهم فهو ليس بمباين للوجه
الاول كل المباينة بل هو مندرج تحته ومندمج فى ضمنه ولكن الاول
اعم منه واشمل فلهذا التفصيل اختار المصنف وجها واحدا اشاملا للوجه
الثانى الذى هو ما يدل عليه قول ابن عباس رضه ولم يجعله وجها
مستقلا ولم يعتبر قول ابى جهل مستقلا وجها اما لكونه اخص منهما من
حيث ان قوله هذا تكذيب له ايضا عند الله فانه لما لم يعمل بموجبه
كان منكرا عند الله اى فى حكمه كقوله تعـ فاذ لم ياتوا بالشهداء
فاولئك عند الله هم الكاذبون فاذ لم ياتوا بموجب التصديق
فاولئك عند الله هم المكذبون او لان قول ابى جهل انما وقع
بمواجهة النبى عم فهو عالم بوقوع هذا التكذيب فحزنه اذا انما
هو لتكذيبه ما جاء به من الايات فلا يناسبه قوله فانهم لا يكذبو

نك

لان ظاهره يدل على ان حزنه لتكذيبهم نفسه ولذلك وقع
التسلية على ذلك فقوله فيما سياتى روى ان ابا جهل الخ عطف
بيان سبب النزول على ما هو دابه فى ساير اسباب النزول
بعد تمام تفسير الآية بوجوهه ومن هنا اى من قوله روى الخ وا
زعم بعضهم ان هذا الوجه الذى اشار اليه المص بقوله فى الحقيقة
هو الوجه الثالث مما ذكره الزمخشرى مع انه يشير الى الوجه
الاول منه بتقييده بما قيده به الزمخشرى بعبارته وان حق
قوله روى على ما زعمه ان يذكر عقيب قوله فى الحقيقة فباى
سبب وقع بيان اختلاف الوجوه ووضع الظاهر موضع
المضمر ومعنى الباء وبيان التضمين فى هذا البين لا يقال
ذكر على طريقة سبب النزول فى موضعه ولكن يدل على ما زعمه
لانا نقول لا دلالة عليه كما لا يخفى الا ترى ان الزمخشرى
ذكره وما روى عن الاخنس بن شريق الذى يدل على
ما ذكره ابن عباس على هذه الطريقة ولم يقع بل لم يتوهم بينه
وبين ما اختاره تناف اصلا قوله من اكذبه هذا مذهب
الكسائى وقيل هما بمعنى واحد مثل اكثر وكثر وانزل ونزل
قوله اذا وجده كاذبا او نسبه الى الكذب فان افعل
يجئ للوجدان نحو احببته اى وجدته محبوبا وللنسبة نحو اسقيته
نسبته الى السقيا فقلت سقاك الله والفرق بين كذب
واكذب اذا كان للنسبة بان العرب تقول كذبت
الرجل اذا نسبته الى الكذب والى صنعة الاباطيل من القول

ويقول اكذبته اذا نسبته الى الكذب واخبرت بان الذى
يحدث به كذب وان لم يكن ذلك بافتعاله وصنعته قوله
ولكنهم يجحدون بايات الله ويكذبونها تمهيد لوضع المظهر موضع
المضمر وبيان حسن المقابلة بين يجحدون ولا يكذبونك وعطف
عليه يكذبونها تمهيد ايضا الى ذكر التضمين ولم يلتفت الى بيان
وجه الالتفات حيث قيل آيات الله ولم يقل آياتنا لظهوره
بادنى التفات وهو استعظام تكذيبهم وينبغى ان يعلم ان التكذيب
الذى يتعدى بالباء بمعنى الانكار والذى يتعدى بنفسه بمعنى
قلت انه كاذب كذا فى القاموس هذا اذا تعلق الباء فى بايات
الله يجحدون وجوز ابو البقاء تعلقه بالظالمين كقوله بما كانوا
باياتنا يظلمون كقوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة
فظلموا بها كما مثله ابو البقاء لان الباء فيه للسببية الا ان يكون
يظلمون بمعنى يكفرون كما ذكر فى موضعه بكذا قالوا ولعل مراد ابى البقاء
بهذا التمثيل هو كونه بمعنى كفروا لان تجويز تعلق الباء ههنا بالظالمين
يكون بهذا المعنى ايضا فلا يرد عليه الا انه خلاف الظاهر مع وجود
الوجه الظاهر لا يصار اليه قوله على انهم ظلموا بجحودهم
او جحدوا لتمرنهم على الظلم يشير بقوله ظلموا بجحودهم الى كون اللام
فى الظالمين موصولا واسم الفاعل بمعنى الحدوث فيفيد سببية
الجحد للظلم وبقوله او جحدوا لتمرنهم على الظلم الى انه حرف تعريف و
الاسم للدوام فيفيد سببية الظلم للجحد قوله وفيه دليل اى
فيما به التسلية لان الابناء على وقوع التكذيب له عم وقيل اى فى هذه

التسلية فانه لو كان المراد نفي التكذيب راسا لم يحتج الى التسلية
ولهذا قيده بقوله في الحقيقة وانت خبير بان وجه الدلالة لو كان
هو التسلية لم يحتج الى دلالة هذه الآية ولا وجه لتخصيصها بها لحصول
التسلية في الآية المتقدمة وايضا قوله ليس بنفي تكذيبه مطلق يدل على
كون الاطلاق والتقييد دايرا على تكذيب الرسول لا على نفس
التكذيب حتى يصح كلامه اذ لو كان مراده ما ذكره ذلك القائل
لقال ليس بنفي التكذيب مطلقا وهو ظ وقال قائل الوجه الثاني
المذكور في الكشاف وهو لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون
بالسنتهم كما روي عن ابن عباس رض معناه لا يكذبونك في السر
ويوافق هذا ما روي عن الاخنس بن شريق قال لابي جهل
يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس
عندنا احد غيرنا فقال له والله ان محمدا الصادق وما كذب قط
ولكن اذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فما
ذا يكون لسائر قريش فان قيل هل يبقى للوجه الثاني والثالث
مساغ بعد هذا الدليل قلنا بل يبقى لان وقوع التكذيب
للرسل الماضية واصطبارهم عليه يستدعي صبر نبينا عم على تكذيب
آيات الله ويحصل التسلية له به لا يقال فهل يبقى الدلالة مع جواز
هذا التوجيه لانا نقول الامور الخطابية يكفي فيها دلالة الظاهر
وهو المقصود قوله على تكذيبهم وايذائهم يعني ان ما حرفية
مصدرية واوذوا عطف على كذبوا ويجوز عطفه على كذبت
وعلى صبروا ويجوز ان يكون مستانفا قال ابو البقاء ويجوز ان

يكون الوقف تم على فكذبوا ثم استانف فقال واوذوا ثم
قرا ابن عامر في رواية شاذة واذوا بغير واو بعد الهمزة من
اذيت الرجل ثلاثيا لا من آذيت رباعيا قوله بوعد النصر
لما كان هذا الوعد كالمصرح به في الظهور والايماء يومي الى اشعار
خفيف ضمنه معنى التصريح فعدى تعديته بالباء ومن لم يتنبه لذلك
قال حق التعبير الى وعد النصر و وعد النصر في القرآن العزيز
كثير كقوله تع كتب الله لاغلبن انا ورسلي • وكان حقا علينا
نصر المؤمنين • انا لننصر رسلنا والذين آمنوا • نصر من الله
وفتح قريب وبشر المؤمنين • لا الى ذلك قيل في قوله نصرنا
التفات من الغيبة الى التكلم اذ قبله بآيات الله وفيه بعد اذ
هو في آية وهذا في آية مع انه ذكر اسم الله ههنا بطريق الالتفات
لمقتضى الظاهر في الآيتين التكلم فلا يكون التفاتا الا ان يقال
هذه السورة نزلت جملة مرتبة بهذا الترتيب فيكون بعضها متصلا
بالبعض وبعد الالتفات يكون مقتضى الظ ما يوافقه نظرا الى الظ
اي ظاهر الكلام قوله اي من قصصهم يشير الى ان من
للتبعيض كالزايد فان البعض هو الانباء فكانه قيل ولقد جاءك
انباء المرسلين وقيل الفاعل مضمر بناء على عدم جواز حذفه واختلفوا
في انه ماذا رجح قال ابو حيان الذي يظهر لي انه يعود على ما دل عليه
المعنى من الجملة السابقة ولقد جاءك هذا الخبر من تكذيب اتباع
الرسل للرسل والصبر والايذاء الى ان نصروا ومن نبإ
المرسلين ح في محل النصب على الحال من ذلك الضمير وقال الفارسي

الفاعل من نبأ، ومن زائدة وهذا انما يجوز على رأي الاخفش
لان الكلام موجب والمجرور معرفة فاما الاخفش فلا يشترط
شيئا في زيادتها وضعف هذا ايضا من جهة المعنى بانه اسم
جنس مضاف فيؤدي الى انه جاءهم جميع الانباء الا ان يقال
لفظه من يمنعه وان كانت زائدة فان الزيادة لا تخلو عن نكتة
ما كما في سائر المواضع فتأمل وقال ابو البقاء، وحرف الجر اذا لم
يكن زائدا لم يصح ان يكون المجرور بذلك فاعلا لان حرف
الجر يعدي والفعل يعمل في الفاعل من غير تعد وعلى هذا يكون كلام
الزمخشري تفسير معنى لا تفسير اعراب وذلك ان نقول ما ذكره
ابو البقاء، يستلزم جواز كون المجرور بمن التبعيضية فاعلا لانها
كالزائد من حيث انها عين مجروره في المعنى وبحسب الذات
كما عرفت فمعنى التعدية المعتبر في الحرف ليس بمانع فيه اذا لا اعتبار
له كما في الزوائد وبالجملة لا نزاع في صحته بحسب المعنى واما بالنظر الى
اللفظ فالخلاف فيه ولا بأس لانا اذا قلنا جاءني من القوم واردنا
بعض القوم كان كلاما صحيحا مفيدا فما يكون فاعل جاء، فانه ان
قيل تقديره جاءني بعض من القوم يلزم حذف الفاعل وهم قد منعوه
نحوا الى الاضمار بقولهم ولقد جاءك ولا مجال للاضمار فيه لعدم
ما يعود اليه هنا بالضرورة فيكون فاعله بعض القوم وايضا لو ازيل لقد
جاءك من نبأ المرسلين ولم ينزل قبله ما يعود اليه العائد
كان كلاما مفيدا فلا جرم ان الفاعل بعض انبائهم ومن انصف
من نفسه عرف ان السامع اي سامع كان ذكيا او غبيا اذا

قرعت هذه الجملة سمعه لم يحصل له تردد في فهم معناها ولم يذهب
له وهم الى تقدير الضمير والمرجع اصلا فهذا دليل على تمام الجملة بركنيها
من غير توقف على شيء خارج عنها فلا تتوقف انت في الوقوف
على ما ذكرنا قوله فنطلع لهم آية وذكر الزمخشري وجها آخر وهو كون
القعود في الارض والصعود الى السماء نفس الآية الكريمة ولعل
المصنف انما لم يتعرض له لقولهم ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا
كتابا نقرؤه فانه دل على ان الصعود نفسه ليس بآية عندهم مزيلة
ايمانهم وما ذكره مناسب لقوله تعالى ان نشأ ننزل عليهم
من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين وانما اتى
بلفظ كان في قوله وان كان كبر ليبقى الشرط على
المضي ولا ينقلب مستقبلا لان كان اذا كان قيدا للفعل
يستعمل في معناه الاصلي ولا ينقلب بالشرط فاذا انقلب
كان ايضا ضاع التقييد فلصيانة الكلام عن الحشو لزم ابقاؤه
على اصله اولان دلالة سائر الافعال على الماضي بواسطة
كونها فيه بخلاف كان فانه يدل بالذات فالتقييد به تقييد
بالوجود في الماضي الا ترى انه اذا لم يكن قيدا يقلبه كسائر
الافعال وقال التفتازاني لان كان لقوة دلالته على المضي
لا تقلبه كلمة ان الى الاستقبال بخلاف سائر الافعال
وفيه نظر لانه لو كان ما ذكره صحيحا يلزم ان لا ينقلب في
قولنا ان كانت الشمس طالعة ونحوه مما ليس كان فيه قيدا
للفعل وان اراد قوة الدلالة بانضمامه الى الفعل يرجع الى

ما ذكرنا لكنه غير متبادر من كلام قوله صفة لسلما اى سلما فى شأنها
فهى للاختصاص واما وصف النفق بفى الارض فقيل لمجرد التوكيد
اذ النفق لا يكون الا فى الارض ولا يخفى عليك انه انما يستقيم
اذا كان المراد بالارض هى وما عليها والا فيجوز كونه للاختصاص
وجوز ابو البقاء كونه حالا من مرفوع تبتغى اى وانت فى الارض
وكذا فى السماء لكن هذا ضعيف لخلوه عن الفائدة المعتد بها و
السلم قيل المصعد وقيل الدرج وقيل السبب تقول العرب اتخذنى
سلما لحاجتك اى سببا قال كعب بن زهير • ولا لكما منجا من الارض
فابغيا • بها نفقا او فى السموات سلما • وهو مشتق من السلامة
قالوا لانه يسلم الى المصعد وهو مذكر وحكى الفراء تأنيثه قال بعضهم
بل هو بتأويل المرقاة كما انث الصوت فى قوله • سائل بنى اسد ما هذه
الصوت • بتأويل الصرخة قوله ويجوز ان يكونا متعلقين
بتبتغى لما عرفت من ان معنى فى السماء فى شأنها وامرها فالامر واضح
وكذا اذا كان حالا كما ذكرنا ثم ان المصحح لكون الابتغاء مظروفا للارض
والسماء الذى يستدعيه تعلقهما به انما هو باعتبار تلبسه بمظروفها وهو
النفق والسلم فالارض والسماء باى تأويل كانا اذا وقع ظرفا
للنفق والسلم صح اعتبار ظرفيتهما لما تلبس بمظروفهما لما عرفت
من ان ملاك الامر فى هذا التجوز انما هو وصف احد الملابسين
بصفة الاخر فقول من قال انه من قبيل رميت الصيد فى الحرم مبنى
على هذا فلا يرد عليه انه لا يصح لعدم كون المبتغى فى السماء قوله
والمقصود بيان حرصه يريد ان الامر هنا للتعجيز ويلزم منه النهى وبيان

قال بل المقصود نهيه عنه فلم يفهم المفهوم من المنطوق والمقصود بيان
حرصه عم لا طلب الفعل ولا تكليف ما لا يطاق لانه على غاية الحرص
فى اسلامهم على ما نطقت به الآيات الكريمة من قوله تعالى لقد
جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم ومن قوله تعالى
افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ومن قوله تعالى وما اكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين ومن قوله تعالى ان تحرص على
هداهم فانك لا تهدى من يضل الى غير ذلك قوله لوفقهم
للايمان يشير الى ان المراد بالجمع على الهدى التوفيق للايمان
المقترن به لا بطريق الجبر والالجاء بل بتغليب دواعى الخير على دواعى الشر
كما يقع لبعض عباده تفضلا منه تعالى او بقدرته فى علمه تعالى لكن اختار
ظهور طريق العدل وسوى عباده بين طرفى الاختيار ارادة منه للابتلاء
ومفعول المشيئة محذوف لدلالة الجزاء عليه اى لو شاء الله تعالى
جمعهم على الهدى لجمعهم عليه قوله ولكن لم يتعلق به مشيئة
هذا هو مذهب اهل السنة والجماعة اذ المشيئة كافية فى وقوع
امر ولا وقوعه مع قطع النظر عن الحكمة والمصلحة ففيه رد على المعتزلة
فى قولهم الآتى لكن لم يفعل لخروجه عن الحكمة يرشدك الى المذهب
الحق قوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد
وامثاله كثيرة فى القرآن العظيم ولا داعى الى الخروج عن الظاهر قوله
والمعتزلة اولوه لقولهم بان ايمان الكافر مراد وانه تخلف
المراد عن الارادة كما هو المشهور والآية حجة عليهم لدلالة كلمة لو على انه
غير مراد فاولوه بما ذكر تفصيا عن الالزام وقوله بان باتهم متعلق بجمع

كما هو الظ وقيل متعلق بشاء والا فالجملة باقية وانت خبير
بان مفعول المشية هو بعينه جواب لو فاذا كان جواب لو
معتدا به كان مفعولها كذلك فالمعنى ولو شاء جمعهم على الهدى بان
ياتيهم باية ملجئة فالمقيد جمع والحكم بالمشية يتوجه الى القيد كما هو
المعهود فلا حاجة الى الخروج عن الظ ثم انهم لم يحملوا المشية على مشية
قسر والجاء حتى يستغنى به عن اعتبار آية ملجئة لقوله تع ان نشاء
ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين اولان
المراد بالاية الملجئة ما يكون فيه مساغ الاختيار يعنى تكون ملجئة بانضمام
الاختيار لا سلب الاختيار بالكلية وهذا دون الالجاء الصرف
وفوق الاختيار الصرف ليمكن كون العبد موضعا للثواب والعقاب
وان لم يوجد العقاب على هذا التقدير قوله بالحرص على ما
لا يكون يشير الى ان سبب الجهل الحرص على ما لا يكون ومعلوم
انه انما يكون سببا للجهل اذا علم انه لا يكون ففيه دلالة على ان الحرص
المنهى عنه لم يقع منه عم فان حرصه قبل النهى لعدم علمه بان المشية
المتعلقة باى شئ تعلقت بكفرهم او بايمانهم ولفرط خوفه من التفريط
فى امر التبليغ حتى كان يظن عم ان عدم ايمانهم لتقصيره فى التبليغ
فانه بعد ما نزلت فاستقم كما امرت ويا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك وان لم تفعل فما بلغت رسالته زاد اهتمامه واحتياطه
ولذا قال شيبتنى سورة هود الا ترى الى قول بعض صلحاء اهل
القرية التى كانت حاضرة البحر لبعضهم حين ايسوا من اتعاظهم لم
تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا وجوابهم بانهم

قالوا معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون حتى لا ينسب الى تفريط اذ اليأس
لا يحصل الا بالهلاك او بتعليم الله ولا يخفى انه ليس بمذموم لقوله تع
ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن
الظالمين ومثله مكررة مرارا فاقرأ القران جاءك العرفاة
بل هو صفة مدح لانه تع مدح رسوله عم به بقوله لقد جاءكم رسول من
انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فهو كقوله تع ولا تطع الكا فرين
ولا تحسبن الله غافلا لمن رده بناء على وقوع الحرص منه عم قبل النهى
لم يحم حول فهمه قوله فهو منها تاويل لا حاجة اليه وهو ان النهى
عن الحرص الواقع قبل العلم لانه قد انقلب مذموما سببا للجهل بعد
العلم وفيه رد على الزمخشرى حيث قال من الجاهلين الذين يجهلون
ذلك يشير الى ما ذكره من التاويل وسبب الرد ظاهر اذ لا يصح على مذهبنا
ذلك وههنا توجيه آخر وهو ان علمك الله تع ما لم تكن تعلم من ان
تعلق مشيته كيف هو فلا تكن بعده من الجاهلين به واما الجهل به قبله
فمعذور اذ لا علم له الا من عند الله تع ولقوله تع واما ينسينك
الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين واذا كان يعذر
هذا فما نحن فيه اولى وقد يوجه بانك لا تسأل عن صنع الغير و
انما تسأل عن التبليغ وانت تعلم ان هذا الوجه ساقط بما ذكرنا من
لفرط خوفه من التفريط فى امر التبليغ والا فالرسول عم عالم بانه
لا تزر وازرة وزر اخرى وجله من صل ولا تطع الكافرين فيه نوع
بعد فى هذا المقام لا يخفى على من تامل فى الكلام قوله انما
يجيب الذين يسمعون من اجابه واجاب واستجاب بمعنى ومنه استجاب

الله دعاه وفي الحديث الشريف جوف الليل الغابر اجوب
دعوة كانه في التقدير من جانب الدعوة اي صارت مستجابة
وليس ذلك بمستعمل كذا في كتب اللغة وقد يفرق بان استجاب
لا يستعمل الا في القبول بخلاف اجابه يقال اتوافق هذا المذهب
ام تخالف فيقول المجيب اخالف فيجاب من هذا القائل فيقول
المجيب اخالف • وهو يفهمه غير مخالف قوله بفهم وتأمل
وجه التقييد ظ وقوله وهؤلاء كالموتى اشارة الى ان الموتى
مجاز عن الكفرة تشبيها لكفرهم وجهلهم بالموت فيكون استعارة
تبعية والمعنى انهم لا يهتدون بهدايتك فانك لا تهدي من
احببت بل يبعثهم الله ويرجعون اليه بجزاء كفرهم فيعلمهم حين لا
ينفع ايمانهم والفاء فيه للتفسير قوله تعالى والموتى يبعثهم الله كقوله تعالى
واياي فارهبون ومعناه والذين لا يسمعون يبعثهم الله حين
لا ينفع وهو حين بعثهم ورجوعهم اليه ولا ينافيه علمهم وقت الموت
ويجوز ان يراد بالبعث الموت ويجوز التعميم فلا يرد ما قيل ان اعلام
الله اياهم ليس بعد البعث حين الموت وايمان البأس ايضا
قبل البعث وهذا كما ترى هو نظير ما ذكره الزمخشري من
الوجهين فتأخير قوله ثم اليه يرجعون عن قوله فيعلمهم الله مع ان الرجوع
قدمه لاختصاص الجزاء به وذلك توجيه آخر الكلام الملك وهو انه يسمعهم الله
حين لا ينفع وانت لا تقدر على اسماعهم ان الله يسمع من يشاء
وما انت بمسمع من في القبور ولا تحزن فانهم بعد ذلك يرجعون
اليه فيجازيهم كقوله تعالى ومن كفر فلا يحزنك كفره الينا مرجعهم فننبئهم

بما عملوا ان الله عليم بذات الصدور نمتعهم قليلا ثم نضطرهم الى
عذاب غليظ ويجوز كون الفاء للتفريع للنص على وقوع العلم بعد
البعث كقوله تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا فقلنا هاتوا
برهانكم فعلموا ان الحق لله وضل عنهم ما كانوا يفترون وهو لا ينافي
آخر اولانه كلما ورد عليهم دليل كانه اورد لهم علما جديدا فيتجدد العلم
بتجدد الدليل ومنهم من فسره بان هؤلاء الكفار يبعثهم الله
في شركهم حتى يموتوا بك عند حضور الموت في حال الالجاء ذكره
الواحدي عن الحسن وذكر وجها آخر وهو كون بعثهم هدايتهم على
الايمان وفيه رمز الى ان هدايتهم كبعث الموتى فلا يقدر عليه الا
الله كقوله تعالى فانك لا تسمع الموتى واعترض عليه بان الآية خالية
عن الدلالة على الحصر ولا يخفى ان بعث الموتى لا يقدر عليه غيره تع
فذكره وتشبيه ايمانهم به يدل عليه دلالة قوية كيف لا وهو مقصود
التشبيه على انه يكفي فيه دلالة السياق فلا يخرج عن المساق ووجه
آخر وهو انما يستجيب الذين يسمعون والذين لا يسمعون لا يجيبون
ولا تحزن ولا تبال بهم فان جميع الموتى مؤمنا او كافرا يبعثهم
الله ثم اليه يرجعون فيجازيهم ويجدون ما عملوا حاضرا قيل فيه اقناط
كلي للرسول عم عن ايمان قومه وفيه نظر بل فيه اقناط كلي
للرسول عم عن ايمان الكل اي عن شمول الايمان ان كان الموصول
غير معين والا فعن ايمان هؤلاء المعهودين الا ترى الى قوله تعالى •
ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا فان قلت
الذي تلخص مما ذكر ان الايمان بعد السماع فما بال قوله تع

ان نسمع الا من يؤمن باياتنا فانه يدل على ان السمع بعد الايمان
ومثله قوله تع ومن يؤمن بالله يهد قلبه يدل على ان الهداية بعد
الايمان وليس كذلك ههنا قلت المراد من هو في شرف الايمان
ولذا لم يقل آمن بل يؤمن وله وجه آخر ذكروه في موضعه فليطلب
ثمة قوله اي آية مما اقترحوه اه بهذين التفسيرين اندفع توهم عدم
ابتنائه عم باية وفيه وجه آخر وهو اي آية ما لان ساير الايات
كالمعدوم ادعاء منهم لعدم اثبات المطلوب على زعمهم كقولهم
يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك لفرط تعنتهم
وعنادهم كما بين هناك وما قيل من ان الاية غير مقيدة ومعناه
لولا انزل عليه انه من عند الله بعاين انه جاء من السماء من
غير ان يجري على يده فهو مع انه خلاف الظ ويأباه قوله عليه
داخل في قول الله او آية اخرى اه قوله مما اقترحوه او
آية تضطرهم اه قال التفتازاني ولا يخفى ان الجواب ح لا يكون
مطابقا للسؤال الا ان يحمل على الاسلوب الحكيم ورده بعضهم بان
عدم اعتدادهم بالمنزلة استدعاء للملجئة ومن لوازم جحد الملجئة
الهلاك على عادة الله فالمطابقة ظاهرة ونقول قوله استدعاء
للملجئة ممنوع بانهم كانوا قد يقترحون غير المنزلة وغير الملجئة كما ذكر
في قوله تع ولو نزلنا عليك كتابا الاية وكانشقاق القمر لما وقع
بعد اقتراحهم قالوا هذا سحر مستمر ولان من الايات ما وقع بعد
الاقتراح كما اشتهرت به الاخبار والاثار ولذا امر في بعض الايات
بالانتظار كقوله تع ويقولون لولا انزل عليه آية من ربه فقل

انما الغيب لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين على قول من
المفسرين وقوله ومن لوازم جحد الملجئة الهلاك قلنا نعم ولكن
ليس من لوازم الملجئة كمس الجبل مثلا ولذلك قال تع ان نشأ
ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين فخرج منه
ذلك البعض الى حمل قول المص او آية ان جحدوها هلكوا من تتمة
الوجه الذي قبله حيث قال وبهذا ظهر ان قوله او آية ان جحدوها
هلكوا ليس وجها مغايرا لما قبله فهذا افحش فسادا ولانه خلاف
الظ ولان المراد منه قولهم ما تأتينا بالملائكة ان كنت من الصادقين
ما ننزل الملائكة الا بالحق وما كانوا اذا منظرين والحق ان
قوله سوى ما انزل شامل لهذين القسمين فهما كالمذكورين فيكون
مطابقا فلجعله من الاسلوب الحكيم وجه لكن ذلك الفاضل انما
اخطأ في حصره فيه وههنا وجه آخر وهو انهم لما اقترحوا بالايات
تعنتا وعنادا كان الجواب ناظرا الى تعنتهم وعنادهم كانه قيل
لم تتعنتون وتقترحون اما تخافون اما يعلمون ان الله قادر على
ان ينزل آية معذبة لكم كقوله تع قل هو القادر على ان يبعث
عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم او يلبسكم شيعا ويذيق
بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الايات لعلهم يفقهون
قوله انزالها ليستجلب عليهم البلاء هو ليس بمخصوص باية
ان جحدوها هلكوا فان مما اقترحوه ما هو كذلك كقولهم اللهم ان
كان هذا هو الحق فامطر علينا حجارة من السماء وفيه اشارة
الى ان قوله فيما سبق او آية ان جحدوها هلكوا عام للهلاك الحقيقي

والحكمي وهو نزول البلاء فلا يرد ان يقال ينبغي ان يقال ان جحد نزل عليهم البلاء قوله وان لهم فما انزل منه وحة عن عنره فان المعجزة ولالة الاسند لالية عقلية لمن تعقل فتكفيه معجزة واحدة فما بعدها يقع للتاكيد وازالة الغفلة ومعارضة الوهم والذهول فان بكثرة الدلايل والمشاهدات يستحكم العلوم بلا شبهة وفيه قطع المعاذير ولذلك قال عز من قائل اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ثم ان فيه وجها آخر وهو انهم لا يعلمون الحق بعد نزولها كما انهم قبله كقوله تعالى بل اكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون فلا فائدة فيه لانهم اذا لا يعلمون المقدمات الحقة فينتج لهم الدليل ما هو الحق المطلوب قوله والمعنى واحد اذ لا قصد منا الى التدريج ولا الى التكثير بل الى التعليل كما دل عليه قوله آية ليبالغوا في التكذيب هذا ويجوز ان يراد به التكثير كما صرح به في قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آيات من ربه قل انما الآيات عند الله لا ستعقالهم ما انزل قبلها ويجوز كون المعنى في السؤال على التعليل وفي الجواب على التكثير للمبالغة فيهما فتامل قوله تدب على وجهها يشعر بان في صلة دابة بمعنى على التي هي صلة دب اشعارا بالاستقرار كما في جذوع النخل والدابة اعم ولذا قيل ولا طاير تخصيص بعد التعميم لكن مجيئه بعني الذي يفيد معنى الاستقرار في الارض تخصصه وتحقق المقابلة بقرينة حيث لا استقرار للطير في الارض وقيل مقابلتها بطاير تخصصه فكيف يكون تخصيصا بعد التعميم ولا يخفى ان

قوله تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال فيه مقابلة جبريل للملائكة مع انه تخصيص بعد التعميم تقابل الخاص بالعام البتة فالاصل فيه ان المتكلم اذا قصد بذكر العام اولا والخاص ثانيا التعميم ثم الافراد لنكتة اعتبرها يكون تخصيصا بعد التعميم واذا قصد بالعام ما عدا ذلك الخاص يكون مقابلا له والحاكم فيه القرينة وههنا المقام يناسبه ايضا لكن يفوت نكتة في المذكورة يدل على حينئذ فتامل قوله في الهواء في مقابلة قوله تعالى في الارض ولم يذكر في الآية لانه لما قيل ولا طاير ظاهر منه الى ذهن السامع قبل ذكره فلم يحتج اليه واعترض عليه بان امثال حيتان البحر خارجة عن الجنسين واجيب بان يدرج في الاول من حيث انها تدب في الماء ورد بان وصف في الارض يدفعه قلت مراد المجيب بالدرج علاوة من قبيله باعتبار اشتراكه في الوصف وهو الدبيب لا انه داخل فيه على سبيل الحقيقة بل على سبيل التشبيه كما يدل عليه عبارته وهي واجيب بجواز عده دابة تدب في الماء او طايرا يسبح في الماء و العجب ان هذا الدافع لم يرد الوجه الثاني ونقله بطريق القبول حيث قال وقد يدرج في الثاني من حيث انها يسبح في الماء كالطير يسبح في الهواء مع انه وصف في الهواء يدفعه على قياس ما قاله ولا يقال هذا الوصف لم يذكر في الآية لان الاعتراض على المجيب واعجب من العجب انه لما تنبه لفساده كتب على الحاشية وفيه ان وصف يطير بجناحيه يدفعه لان بعض الحيتان ليس له جناحان كالمارماهي ثم اضطر الى قبول خروجها وقال لا ضير فيه

وعدم عجزه عن الجواب تحقيقا فقال والتحقيق ههنا انه لم يتنبه على
ان الدرج في الثاني لا يتوقف على اعتبار الجناح فان سبح الحيتان
يشبه طيران الطير بدونه كما لا يخفى والحق انها من قبيل دواب
الارض لانها تدب في الارض ويستقر فيها بلا شبهة وايضا
الماء في الارض فهو فيها او في جهتها وقد عرفت ان الدابة تعم
الطير ايضا لان لها دبيبا في الارض والتفصيل في الاية لما في احد
القسمين ما ليس في الآخر من دلايل القدرة المتعالية **قوله**
وصفه به قطعا لمجاز السرعة نحو قول العنبري قوم اذا الشر
ابدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا ذكره الواحدي
يريد انه تاكيد لقوله ولا طاير لانه لا طاير الا ويطير بجناحيه
فيفيد ما افاده التاكيد من رفع توهم التجوز ووجه افادة التوكيد
ذلك مر منا تحقيقه فتذكر فلا يرد عليه ان احتماله مع عدم القرينة
وذكره في مقابلة الدابة في غاية البعد ولو سلم فبالوصف
لا ينقطع التجوز لاحتمال ان يكون ترشيحا له واما ما قيل في رده
لو قيل ولا طاير في السماء لكان اخصر • ولا فادة هذا الامر الظاهر
فهو من قبيل تعيين الطريق وليس بينهما كثير تفاوت ووجه
ترجيح ما في الاية البليغة البالغة المشهور • في كتب التفاسير سطور
وهو ان فيه تنبيها على تصوير تلك الهيئة الغريبة الدالة على القدرة
العجيبة ولفظ يطير يشعر بالديمومة والغلبة لان اكثر احوال الطاير
كونه يطير وقل ما يسكن حتى ان المحبوس منها يكثر ولوعه بالطيران
في الذي حبس فيه من قفص وغيره ذكره ابو حيان وغيره وذكروا

حديث التصوير ايضا في قوله تعالى اولم يروا الى الطير فوقهم صافات
ويقبضن فالمص نقد دره ذكر ما لم يذكر وترك ما ذكر واشتهر على
ما هو عادته في كثير من المواضع فلا ضير فيه **قوله** ونحوها كالتعلق
للعمل في قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وكالطلاق على السهم
حيث يقال طار لفلان طائر كذا في القسمة اي سهمه وطائر السعد
والنحس كذا ذكروه واما **قوله** بجناحيه فهو ليفصله عن طاير غير
الحيوان كالريش مثلا ثم ان المص لم يذكر فايدة وصف الدابة
بكونها في الارض لما عرفت وذكر صاحب المفتاح ان فائدة
الوصفين بيان القصد من لفظ دابة ولفظ طاير انما هو الى الجنسين
والى تقريرهما اراد ان اسم الجنس اسم الجنس وثبوت الجنس
يكفي فيه ثبوت فرد وعند وصفه بما هو من خواص الجنس يدل على ان
القصد الى الجنس مع قطع النظر عن الفرد الذي يفيده التنوين فاذا
نفي تحقق وتقرر ان المراد نفي الجنس ونفي الجنس اعم فيستغرق نفي جميع
الافراد لما عرفت ان ثبوت فرد ما يلزمه ثبوت الجنس وهذا اعني
القصد الى الجنس هو السر في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم
هذا هو التقرير الموافق لما تقرر عنه من ان اسم الجنس موضوع
للماهية من حيث هي هي والوحدة انما عرض له بالتنوين والتنكير
ذكره في المفتاح وما قيل من ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية
والوحدة لا يوافقه نعم لفظ دابة يحمل الجنسية والوحدة لتنوينه كما ذكره
لفظا آله كما فصله الشريف في شرح المفتاح ولعله منشاء
غلط لهذا القائل على ما لا يخفى على الناظرين فيه لكن ما كد هذا

اي تلك العبارة عينه باعتبار وحده قد دلالة كاظهر اليه من جنس الدليل ودلالة وذكر القدرة دلالة وقع دلالة القسمة الارادة الواقعة تحت الاستعداد الازلي التي هي الاولى من قولهم كارد في ظاهره الاولى كذا

بوصف المذكور في صورة النفي ويدفع توهم التجوز بارادة الاستغراق
العرفي مثلا واشار بالتقرير الى ان اسم الجنس ح تقرر في معناه
الموضوع له وتجرد عما عرض له في الاستعمال باعتبار التنوين و
التنكير فظهر منه ان الاصل ما ذكره الزمخشري من ان معناه
زيادة التعميم اي المبالغة فيه والتوكيد بحيث لا يبقى توهم خروج
شيء عن الافراد بكون الوصفين من اوصاف الجنس ليكون
نسبتهما الى دواب اية ارض كانت والى طيور اي جو كان
على السواء حتى يندفع به توهم الاستغراق العرفي هو ايضا كون القصد
الى الجنس متاكدا مقررا كما هو حكم ساير التواكيد فكلام الشيخين
مبني على اصل واحد عند التحقيق كما ذكره الفاضل التفتازاني وان
كان القصد الى احد الاعتبارين من التعميم والتقرير يخالف القصد
الى الاخر ولا يستلزمه فعلى هذا يجوز توجيه الكلام باعتبار افادة
العموم مع قطع النظر عن اعتبار اصله لانه من الخطابيات
فينتج الغان والحاصل يمكن توجيه كلامي الشيخين بوجهين متخالفين
او متوافقين لكن النظر الى ظاهرهما فرق بينهما ولذلك
قال الشريف في شرح المفتاح ان كلاميهما ليسا بمتحدين
حملا لكل منهما على ما هو المتبادر منهما ومن لم يتنبه لذلك يقول
لا اصل له وقال واياك ان تذهب الى اتحاد معنى كلامي
المفتاح والكشاف وتتبع اثر من ظن ان قولهم النكرة في
سياق النفي تفيد العموم اصل براسه وليس كذلك كما عرفت
من تحقيقنا هذا وللقوم فيه كلام في ان هذا من قبيل الصفة او التاكيد

او عطف

او عطف البيان والاول اولى كما في قوله تع لا تتخذوا الهين اثنين
انما هو اله واحد كما بين في موضعه ذكره التفتازاني قوله
ولا طائر بالرفع قيل هذا مبني على الاكتفاء في التعميم بالوصف
والا فبالعطف على المحل يفوت التعميم المستفاد من زيادة من
ولا يذهب عليك ان التعميم قد حصل بمساوقة النكرة النفي
ومن زايدة على اصل المعنى قوله محفوظة احوالها تفسير
المراد من امثالكم وقيل امثالكم في معرفة الله وعبادته كقوله تع
وان من شيء الا يسبح بحمده قوله والمقصود من ذلك الدلالة
او التسلية للرسول عم في تكذيبهم بالمبالغة الواقعة في ضبط احوال
المخلوقات شيئا فشيئا وعدم اهمالهم قليلا وكثيرا احكاما لرجاء
المؤمنين والزاما للوعيد على المشركين وما دفع من اذيهم
كل نقصانه ونجمه وحكمته نصر جميل وذكر الامام ان المقصود هو
ان عناية الله تع لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان
اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله تعالى من اظهارها وفيه
بعد ما لا يخفى على انه يشعر وجوب ما فيه المصلحة على الله تع كما هو مذهب
المعتزلة فتامل في الجواب ولك ان تقول المقصود هو انه تع لما ذكر
عنادهم وتعنتهم في باب التوحيد واثبته بدلايل باهرة ظاهرة بحيث
من لم يقبلها استحق التعجب من فعله المستبعد غاية الاستبعاد حتى
كانه ما كان ليصدر من شيء من المخلوقات اورد ما يدل على ان الاشيا
كلها مسلمة مطيعة موحدة فما بال هؤلاء المشركين كقوله تع افغير
دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض

طوعا وكرها واليه يرجعون • ليكون الزاما عليهم بطريق التعبير
لعلهم يسلكون بما في انفسهم الى سبيل التغيير • وقوله وسعة تدبيره
وهو النظر في ادبار الامور فيعلم الى ما يؤول وكيف يكون وغاية
التصرف على وجه العلم بالعواقب فيطلق بهذا المعنى على الباري
تع ويجوز ان يراد التصرف على وجه الكمال بحيث لا يتطرق
طارق نقص وزوال لانه المقصود من ذلك النظر في عواقب
الاحوال قوله ليكون كالدليل وتمامه وعلى البعث ايضا لقوله
الى ربهم يحشرون وانما لم يتعرض له احالة منه على صراحته و
انما بين وجه ارتباط هذه الآية بما اتصلت به قبله لخفاء ما فيه
قوله وجمع الامم ليحمل على المعنى الظ ان هذا ما ذكره الزمخشري
من انه لما كان قوله وما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق
ومغنيا عن ان يقال وما من دواب ولا طيور حمل قوله الا امم
على المعنى فاندفع ما يقال ان النكرة المفردة في سياق النفي تدل
على كل فرد فرد فلا يصح الاخبار عنها بقوله امم لان كل فرد
ليس بامم وكذا كل نوع نوع لان كل نوع امة واحدة لا امم و
وجه الدفع انه لا شك ان استغراق المفرد انما يدل على جميع الافراد
لما فيه من معنى الافراد وكل فرد وان لم يكن امة لكن جميع الافراد
وما بحثه من المجموع المستفادة من كثرة الافراد امم هذا هو التقرير
الموافق لما ينبغي ان يراعى في اصل استغراق المفرد وهو ايضا ما يساعده
كلام الزمخشري ولذلك قال الشريف في شرح المفتاح حاصل
الجواب ان النكرة محمولة ههنا على المجموع اي على جميع الافراد من

حيث هو مجموع اي لا من حيث كل فرد فرد فما اندرج تحت
الجمع اذا لم يعتبر فردا فردا لزم ان يعتبر جمعا جمعا فالمجموع كسائر
المجموع يتضمن المجموع والمجموع امم والمقصود منه تقريب تأويل المراد
من اصل الكلام وما قيل من انه لا يساعده عبارة الكشاف • توهم
لا يساعده فهم من له انصاف • وقيل ولو حمل معنى الآية على
انه ما من جنس من هذين الجنسين الا امم امثالكم على ما ذكره صاحب
المفتاح في فائدة الوصفين لم يشكل امر الاخبار بالامم اصلا وانت
خبير بان الجنس والجنسين من غير اعتبار معنى الجمع ليس بامم
بل امة وامتان فلا بد من التاويل مع ان قوله لم يشكل امر الاخبار
يشعر بتضعيف تركيب الكلام على قول الزمخشري وليس كذلك
بل جوابهم وتاويلهم انما هو بيان نكتة تقصدت تقوية للعموم المستفاد
من النكرة الواقعة في سياق النفي مصحوبة بمن الاستغراقية لا تصحيح
للكلام وايضا لكن حمل كلام المص على ما ذكره السكاكي فلا وجه لتخصيصه
بالآية ثم ان قيل الامة قد يطلق على فرد كقوله تع ان ابراهيم
كان امة قانتا لله فلم يصار الى ذلك التاويل قلنا بل هو مأول
بالرجل المنفرد بدين او هو في معنى الجماعة لكماله واجتماع فضائل لا تكاد
توجد الا مفرقة في اشخاص كثيرة كقوله ليس من الله بمستنكر • ان يجمع
العالم في واحد • وغير ذلك على ما ذكر في موضعه قوله من
الجليل والدقيق لقوله ع م جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة
وهو رد على الزمخشري حيث قيده بقوله مما يختص به احترازا
عما يتعلق بقدرة العباد وارادتهم زعما منه انه ليس من هذا القبيل

وانما يعلم تبعا لما يقع لا ابتداء فى كونه مثبتا فى اللوح فان ما فيه بعضه
بطريق الحكم والحتم وبعضه بسبيل الوصف والاختيارات من هذا
القبيل فافهم **قوله** لم يهمل فيه امر حيوان ولا جماد والظاهر انه اراد
بالجماد فى مقابلة الحيوان ما لا حيوة له فيدخل فيه النبات ومنهم من
ادخله تحت الحيوان باعتبار النمو بناء على ما يفهم من بعض كتب
اللغات من تخصيص الجماد بما لا نمو له والاقرب ما ذكرنا وما قيل
من انه اخطاء فى المعتذر وتكلف فى وجه الاعتذار ففيه انه بنى كلامه
على معنى معهود فلا خطاء فيه والتجوز بالتشبيه ليس بتكلف بل تشبيه
النبات بالحيوان امر معقول ليس بمنكور **قوله** او القرآن
اورد عليه بانه لا يلايم ما قبله وما بعده ولا يخفى ان موقعه فى غاية
الحسن فضلا عن الملايمة فانه قد وقع معترضا بين اثناء الكلام
استحسانا له فى بيان الحجة الملزمة للخصم والمبحثة للمتعنتين بانه ما فرط
فيه من شىء قط مما يحتاج اليه من امر الدين بل من كل شىء على قول و
من جملتها ما ذكر ههنا من الدلائل وسبب الاعتراض هو المبالغة
فى اقتضاء ما سبق اياه بحيث لم يسع مجال التاخير وقد يعرضه
لنكات اخر بحسب المقامات **قوله** مفصلا او مجملا يشير الى ان
فيه دلالة على الادلة عقلية او نقلية كتابية او سنية اجماعية
او قياسية فانه قال تع ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون
وقال عز من قائل فاعتبروا يا اولى الالباب فانهما دلالة على حجية
العقل والقياس وقوله تع وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا يدل على حجية السنة وفى **قوله** تع ومن يشاقق الرسول من

بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
دلالة على حجية الاجماع والسنة ايضا على ما فصل جميع ذلك فى موضعه
هذا وقد قالوا ان جميع الاشياء مبنية فى القرآن المبين اما
بالصريح او بالايماء وهو ليس ببعيد لانه ما يعلم تأويله الا الله لكن
المص قيده بما يحتاج اليه من امر الدين لانه مبلغ العلم اليقين **قوله**
ومن مزيدة اى للاستغراق وشىء فى موقع المصدر اى تفريطا شيئا
فحذف واقيم وفايدة المبالغة فى نفى التفريط ونظيره لا يضركم كيدهم
شيئا ذكره ابو البقاء وقيل تمييز اى ما فرطنا فى شىء من اشياء
الكتاب وقوله لا المفعول به رد لمن قال المعنى ما تركنا فى الكتاب
شيئا لكون المعنى على خلافه هكذا قيل وفيه ان تعليل المص كما ترى لا يرد
هذا القول بانه لم لا يجوز كونه مفعولا به لفرطنا بمعنى تركنا فيحتاج الى دفعه
بقولنا لكون المعنى على خلافه ولذلك ذكره ابو البقاء بعد ذكر ما ذكره
المص فى تعليله على وجه الدفع لهذا السؤال عنه حيث قال ولا يصح
ان يكون المعنى ما تركنا فى الكتاب من شىء لكون المعنى على خلافه
ثم انه انما يصح اذا استعمل فرطنا فى خالص معناه الاصلى كما اراده
المص وكون المعنى اى معنى فرطنا فى الآية على خلافه اى على خلاف معنى
تركنا مبنى على هذا والا فبالتضمين يصح الكلام بلا شبهة كما ذكره
صاحب الكشاف وغيره **قوله** وقد عدى بفى الى الكتاب يعنى وقد
اخذ ما استاخذه فاستغنى عن الغير لاستواء المعنى بدونه وتوهما فلا
يرد عليه جواز تعلق من شىء بعد تقيده بفى الكتاب بجعل من للابتداء او
بمعنى فى وان كان صحيحا متعسف هذا هو توجيه كلامه على وفق مرامه

فلا يلتفت الى قول من لا ارتباط فى كلامه حيث قال قوله
وقد عدى بفى الى الكتاب اى فلا يعدى الى شئ بتقدير فى
لامتناع تعلق حرفى جر بمعنى واحد بفعل واحد بلا اتباع اقول
يجوز ان يتعلق فى شئ بفرطنا بعد تقييده بتعلق فى الكتاب
به على طريقة قولك اكلت من بستانك من العنب ومثله
جائز انتهى وقد تفقدنا لكلامه محملا يفضى ذكرها الى الاطناب
فلم نجد شيئا الا ما لا يلتفت الى مثله خصوصا فى مثل هذا المقام
فتدبر انت والله الهادى الى المرام **قوله** وقرئ ما فرطنا
بالتخفيف قراه الاعرج وعلقمة فقيل هما بمعنى وعن النحاس
فرطنا اخرنا كما قالوا فرط الله عنك المرض اى ازاله وفى اللغة
فرطته تركته **قوله** يعنى الامم كلها الظاهر من ترك البيان
الذى ذكره الزمخشرى من قوله من الدواب والطيور
هو التعميم للامم من الناس فان المذكور وان كان مختصا بالدواب
والطيور لكن يجوز عود ضمير يحشرون اليه نظرا الى اطلاقه
ولا يجوز تعميم الدابة لهم للزوم كونهم امثالا لهم وتعميمها للناس
الغير اى غير المخاطبين لا فائدة فيه يعتد بها لكن يجوز تعميم الدابة
فى كلام الزمخشرى ولايهامه التخصيص تركه المصنف الا انه ترك
كلامه محتملا للمعنيين واشعر بقوله كلها برجحان التعميم وبيان لا انقسام
للامم من غير الناس دونهم كما روى من انه يأخذ للجماء من القرناء
لانه المحتاج الى البيان ويفهم منه ان التعويض يعم الكل بخلاف
الثواب فانه يخص المؤمن من الثقلين وعند المعتزلة يخص المكلف

ثم ان بعض الافاضل قال المقصود ان من يضبط احوال الدواب
والطير كلها واعمالها ويحشرها وينصف بعضها عن بعض كيف
يهملكم سدى ورد عليه بعضهم بان تعميمه ضمير يحشرون للامم الناس
اولا يناقضه لابتنائه على اختصاصه بما عدا الناس وليت شعرى
من اين فهم هذا التناقض وان قيل من قوله احوال الدواب
والطير ومن قوله ويحشرها فذكر الشئ لا يلزمه نفى الغير لكن المبالغة
فى بيان المقصود وهو عدم اهمالهم سدى التى يشير اليها بقوله كيف
يهملكم انما تحصل به اى كيف يهملكم حين يحشرون لكلكم فالنظر الى
انسياق المعنى من اول كلامه الى قولنا حين يحشرون توقف
حسن مرامه وبالجملة لا يناقض بين العموم والخصوص فتأمل **قوله**
وعن ابن عباس رض حشرها موتها اورد عليه ان الحشر
بعث من مكان الى آخر وتعديته بالى تحضيض على هذا المعنى والموت
ليس كذلك قلنا الموت كانه بعث النفس من الدنيا الى
الاخرى وهو المعنى بقوله الى ربهم ولولا الانتقال لما صح الارسال
فى قوله تع فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الاخرى **قوله**
صم لا يسمعون شبهوا بالصم والبكم لما ذكره المص وحمل عليهم المشبه
بالمواطاة مبالغة لا استعارة اذ المشبه مذكور وقوله مثل هذه الايات
وتمامه اشارة الى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها وحسن موقعها كما
صرح به الزمخشرى **قوله** خبر ثالث اشارة الى ان صم وبكم
خبران وقيل صم خبر محذوف والتقدير والذين كذبوا بعضهم
صم وبعضهم بكم وقال ابو البقاء صم وبكم الخبر مثل حلو حامض والواو

لايمنع من ذلك ورده بعضهم بانه لايجوز الا اذا كان الخبر في
معنى خبر واحد كالمثال لانهما في معنى حر وهذا ان الخبران كل منهما مستقل
بالفائدة ولا يذهب عليك انهم شبهوا بالصم والبكم لعدم النعت
منها في معنى متعنت لمعنى الآية والذين كذبوا بآياتنا متعنتون و
قد يضعف بان الواو في مثله لايجوز الا عند ابي علي الفارسي قوله
اي خابطون في ظلمات الكفر فالمتعلق خاص والظرف لغو و
لم يجعله من الافعال العامة بتقدير كائنون في الظلمات مثلا لان
الخبط من لوازم الكون في الظلمات وهو المقصود منه ههنا
فتعلقه به اقرب واظهر او التصريح المبالغة في الذم وهو كناية
عن التعامي عن آيات الله تعالى وهم الذين يعرفونه كما يعرفون ابنائهم
او الحمق والعمى وعدم البصيرة وهم الذين قال الله تعالى فيهم بل اكثرهم
لايعلمون الحق فهم معرضون • فمن لم يكن من العامي • لايكتفي بالتعامي
ثم ان الله تعالى قال في موضع آخر صم بكم عمي فلا يبعد ان يكون في
الظلمات ناظرا الى قوله عمي قائما مقامه واذا جعلت الظلمات
ظرفا لهم يكون هذا ابلغ منه قوله او في ظلمة الجهل وتمامه توجيه لجمع
الظلمات او لان الكفر مشتمل على هذه الثلثة قوله ويجوز ان يكون
حالا قد يقال هذا اولى من كونه خبرا فانه يفيد ان صممهم وبكمهم مقيد
بحال كفرهم في ظلمات الكفر حتى لو خرجوا منها لسمعوا ونطقوا ولا يخفى
على فهم ان القيد في الكلام هو مصب الافادة فيكون الكلام مسوقا
لافادة تقييد صممهم وبكمهم بما ذكر ليس بمناسب بل صممهم وبكمهم
وكونهم في الظلمات امور ثلثة محققة مشبهة تمام تعنتهم ولذا قيل

انه ناظر الى قوله عمي قوله من يشاء الله اضلاله يضلله اعلم
ان الاضلال من الله تعالى ابتداء من غير ذنب لايقع الا
بمعنى الخذلان كما ذكره الزمخشري لقوله وما يضل به الا الفاسقين
ولانه الظلم الذي نفاه عن نفسه تعالى واسنده الى الناس • ان الله
لايظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون • الى غير
ذلك من الآيات ولا ينافيه عدم تحقق الظلم بالنسبة اليه تعالى عندنا
واما جزاء فهو واقع ثابت بالكتاب والهداية كذلك قوله تعالى
الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم ويجعل الرجس على
الذين لايعقلون كذلك يجعل الرجس على الذين لايؤمنون
ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم
في طغيانهم يعمهون ومن يؤمن بالله يهد قلبه وامثالها ومعنى
ارادة اضلالهم ابتداء ارادة ضلالهم باختيارهم وتوضيحه
ان الله سبحانه لما اراد فيما لم يزل ان يخلق فيما لايزال خلقا يكون
مظهر العدل وفضله وقد علم ان العدل لايظهر الا بالجزاء مع الاستحقاق
والاستحقاق للجزاء لايكون الا على الفعل الاختياري فاختار وضع
صفة الاختيار فيهم وهي صفة ترجح احد المتساويين بل المرجوح من غير
احتياج الى مرجح ما اصلا وهذا المعنى بديهي يعرفه كل احد بوجدانه الصحيح
وكان يعلم ايضا انهم على هذا التقدير يضل بعضهم ويهتدي بعضهم فاراد
هذا الوضع في مشيئة الله تعالى لاضلالهم وهدايتهم ولو شاء لهداهم
اجمعين • ولو شاء لاضلهم اجمعين • عندنا لمعنى الاخبار بقوله تعالى •
من يشاء الله وتمامه ان هؤلاء المكذبين هم الذين اراد الله

ضلالتهم باختيارهم وعلم انهم اذا اعطوا الاختيار فيخبث بانهم
يرجحون الباطل على الحق والكذب على الصدق فيتبين به قباحة انفسهم
وخباثة بواطنهم واما الكلام في صرف الاختيار • ونفي الاجبار •
ومتعلقهما من الكسب والخلق فموكول الى علم الكلام وتحقيقنا في
رسالة القضاء والقدر هذا على تفسير تقدير الاضلال ابتداء ويجوز
تفسيره بكونه جزاء ايضا فيتصر تعرف قوله اضلاله اختار احد
القولين ولم يلتفت الى الآخر وهو كون من مفعولا مقدما
ليشاء لغضبا والمعنى فان قلت اقدر مضافا هو المفعول واقيم
من مقامه تقديره اضلال من يشاء ودل على هذا جواب الشرط
قلت لابد اذن من ضمير في الجزاء يعود الى ذلك المضاف
على ما حكى الاخفش عن العرب ان اسم الشرط غير الظرف
والمضاف الى اسم الشرط لابد لهما من ضمير في الجزاء وليس
ههنا ضمير يصلح له وعود ضمير يضلله اليه يفسد المعنى فتأمل وقيل يجوز
كونه من قبيل قوله شعر • ارادت عرارا بالهوان ومن يرد •
عرارا لعمري بالهوان فقد ظلم • يعني معنى من يشاء الله
بالاضلال بجعل من مفعولا ليشاء قلنا لو ثبت استعمال شاء بالباء
لجاز ذلك لكن لم يثبت من العرب ولا يلزم من جواز استعمال
اراد بالباء استعمال شاء بها وان صح المعنى الا يرى يقال دخلت
الدار ولا يقال دخلت الامر بل في الامر وهذا في لفظ واحد
فكيف في اللفظين وفيه نظر لان ظرفية الامر ليست حقيقية بل
هي ملابسة محضة فلا بد من حرف الملابسة بخلاف الدار

واما اختياري على باء الملابسة فلمراعاة المعنى الحقيقي لدخلت
بقدر الامكان والاولى ان يمثل بقولهم ولجت في الدار كقوله
تع حتى يلج الجمل في سم الخياط لا ولجت الدار بخلاف دخلت
وبعد اللتيا والتي قولنا لغضبا والمعنى معناه على تقدير كون من مفعولا
بغير تقدير شيء ليلازم رجحانه على ما ذكره المص والا فتقدير المص اوجز
وبه واجلا كما لا يخفى فتأمل قوله وهو دليل واضح لنا في ان كفر الكافر
بارادته ومشيئته تع وان مراده تع لا يتخلف عن ارادته فدل
على ان ايمان الكافر ليس بمراد فلا اشارة الى كفايته في
الدلالة مطلقا خصها به ولم يبين ما ظهر دلالته معصورة على البعض
وبيانه بيانه وما احسن ما احسن من قال لو ذكر هذا بعد قوله
ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم لانها ايضا حجة هذا عليهم في
ان ايمان الكافر غير مراد وليت في فهمه كفاية قوله بان يرشده
الى الهدى ويحمله عليه فظهر حسن المقابلة مع قرينة فكانه قال ومن
يشاء يهده ولم يقل كذلك لان الهداية ببعض معانيه وهو المعنى
المذكور عام للكل كقوله تع واما ثمود فهديناهم ولذلك قال المص
ويحمله عليه حتى يطابق تفسير العقوله يجعله على صراط مستقيم والحمل عليه
هو خلق الدواعي • والتوفيق الى المساعي • والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا قوله استفهام تعجب في بعض النسخ
استفهام وتعجب بواو العطف اي نظرا الى اصله وهو الاستفهام
والا فهو ههنا مجاز عن اخبرني واخبرني ههنا للتعجب والالزام وهو
منقول عن رأيت بمعنى علمت او عرفت او ابصرت كانه قيل

ادبصرة وشاهدت حاله العجيبة اذا اخبرني عنها فلا يستعمل الا
في الاستخبار عن حالة عجيبة ووجه التجوز هو انه لما كان طلب
الخبر مسببا عن طلب العلم اقيم هذا مقام ذاك وكذا الحال
في الرؤية البصرية فان معنى الاستفهام حينئذ طلب المتكلم منهم
ابصار المخاطب حتى يخبره بما ابصره فطلب الابصار يكون سببا
الى طلب الاخبار فاقيم ذاك مقام هذا وعلى هذا يكون المناسبة
بين نفسي الطلبين والصيغتين بالذات من غير حاجة الى اعتبار
بين مأخذيهما وقال العلامة انما وضع الاستفهام عن العلم موضع
الاستخبار لانه لا يخبر عن الشئ الا العالم به فوضع السبب موضع
المسبب ولخصه صاحب الكشف وفيه للتوهم الاتي يقول واي حاصل
ان العلم سبب الاخبار فوضع طلب العلم موضع طلب الخبر
معناه كما هو الظاهر ان استعمال هذه في معنى تلك بطريق المجاز المرسل
وسببية احد المأخذين للآخر هي علاقة هذا المجاز لا انه قد اعتبر
العلم اولا بمعنى الخبر تجوزا ثم اعتبرت احدى الصيغتين بمعنى
الاخرى تجوزا آخر كما توهم البعض وسماه مرسلا تبعيا لان سببية
احدى المأخذين للاخر يكفي في صحة التجوز من الصيغتين بطريق الارسال
من غير حاجة الى ذلك الاعتبار على انه لو كان المعنى كذلك
لحصل فيه تجوزات ثلثة اثنان ما ذكره والثالث في استعمال صيغة
الاستفهام بمعنى الامر كما صرح به في الكشف وقال بناء على ذلك
وفيه تجوزان وقد كشف في البيان حيث قال بعد قوله موضع
طلب الخبر صورته استفهام ومعناه الامر لاشتراكهما في الطلب

وفيه تجوز ان يريد لا تمنيه فان كلام العلامة يشعر بظاهره بما هو
الموهوم فافصح به بتخيصه ولم يلتفت الى ما يشعر به الظاهر
لانه لما استغني عنه صار كانه بقي المجاز بلا قرينة دالة عليه فافهمه جدا
قوله حرف خطاب ههنا ثلثة مذاهب الاول هذا وهو
مذهب البصريين منهم سيبويه والثاني مذهب الفراء وهو عكسه
وردوه بصحة الاستغناء عن الكاف في بعض المواضع كما في قوله
مع ارأيت الذي وارأيت ان كان وغيرهما وبالمخالفة نعهد
قط مرفوعة وبغير ذلك يذكر في موضعه والثالث مذهب الكوفيين
ومنهم الكسائي وهو ما رده المص ولكل تزييفات وتصحيحات تذكر
في موضعها **قوله** اكد به الضمير للتاكيد اي كرر به الضمير او معنى قوله للتاكيد
لمجرد تاكيد الخطاب لا للمعنى آخر يعني انه ليس بضمير بل الضمير هو التاء
وهو لمجرد التاكيد الا انه قد يفرد ويثنى ويجمع ويذكر ويؤنث لكن
هذه الفروع كلها للتاء ولما كان التاء ملحقا بمنزلة الوسط زحلقت
اليها واستغنى في التاء عن لحاقها وبهذا اندفع ما ذكره ابن الانباري
من انه لو كانت توكيد الوقعت التثنية والجمع بالتاء كما يقع بها عند
عدم الكاف الا ترى انها لو اسقطت لا تقال للجماعة ارايت
على انه منقوض بالكاف اللاحقة كاسم الاشارة فانها يثنى
ويجمع مع انها حرف واندفع ايضا ما يقال من انه يوجد المطابقة
ح بين المؤكد والمؤكد فتدبر واعلم ان لحوق هذا الكاف
من خصايص ارأيت بمعنى اخبر لا غير كذا ذكروه فاندفع زعم
من زعم ان الزمخشري حمله على معنى اخبر والمص على التعجب

فبين كلاميهما تخالف **قوله** لتعديت الفعل الى ثلثة مفاعيل
اى فى المثال المذكور قد عرفت ان الكاف مستغنى عنه بالكلية
بالنظر الى اصل الكلام فهو عارض عليه فى عبارة متأخر عن اعتبار
اجزاء اصل الكلام فمعنى قولك ارايتك زيدا ما شانه المنظور
اولا ارايت زيدا ما شانه كما صوروه بذلك فى بعض الكتب
فارايت ان كان بمعنى العلم بما يناسب المقام فلا شك
ان ما شانه مفعول ثان فاذا زيد عليه الكاف الكوفى كان
لا محالة مفعولا ثالثا كما ذكره المص وان كان من المعرفة والابصار
بحسب المقام ايضا فلا شبهة فى كون ما شانه استينافا كما صرح
به الرضى لئلا يلزم اذا زيد عليه الكاف كان الاول ثانيا وان كان
قبله بمعنى وبعده بمعنى آخر لزم الانقلاب والكل محذور فتعين انه
حرف وبما قررناه تقرر ما فى تقرير المص وبما ارتضاه الرضى وكلام
من حذا حذوه وهم من القصور والزمخشرى فى جعله تارة منه وتارة
منه بحسب مواضعه اشارة الى ما حققناه وابراز الكلام على
مقتضى مقام • قال فى سورة مريم فى قوله افرايت الذى كفر
باياتنا لما كانت مشاهدة الاشياء ورؤيتها طريقا الى الاحاطة
بها علما وصحة الخبر استعملوا ارايت فى معنى اخبر وهذا مناسب
فى ذلك المقام • لمن يقف على المرام • ويجئ ايضا ما ذكره فى
الموضعين من قبيل ذكر ما يستلزم ذكره العلم بما ترك فلا وجه لنقل كلامه
وترك وجه التوفيق بينهما كما فعله التفتازانى وقال صاحب
الكشف والحق ان كلا الوجهين شايع ثم ان فى هذا المثال ونظيره

ما منا آخر لكون الكاف مفعولا وهو ان المفعول الاول لهذه
الافعال متحد بالثانى لما بين موضعه وههنا الكاف مخاطب وزيد
غايب فلا يتصور الاتحاد بينهما ولم يتعرض له المص لانه يمكن تاويله
بان معناه ارايتك تعرف ما شانه فان هذا المعنى لازم الاستفهام
فتامل **قوله** وللزم فى الاية ان يقال لان التاء والكاف
متحدان واذا كانا معا اسمين لا يكون رفع احدهما فقط دون الآخر
لكونهما مستعملين ح بخلاف ما اذا كان احدهما حرفا لان الحرف
اداة لا يصح ان يتصف بتلك الفروع فتصير بالضرورة قيودا
للضمير وهو التاء كما ذكرنا **قوله** بل الفعل معلق عن المفعولين على
ما اختاره المص من كون الرؤية من العلم او عن مفعول ان كان
من المعرفة واما كونه من الابصار فغير مناسب للمحل بخلاف
قوله افرايت الذى كفر باياتنا فان المناسب هناك
الابصار ولذلك وجه به الزمخشرى هناك والشرط
مع جوابه وهو اغير الله تدعون او محذوف اى من يدعونهم
ساد مسدهما او مسده والمعنى على الثانى ارايتم عدم دعائكم
غير الله او عدم انتفاعكم بغيره ان اتاكم عذابه والسر فى ان
الشرطية تسد مسد المفعولين تارة ومسد الواحد تارة
هو ان مضمون الجملة ان اعتبر مستقلا كما هو صريحها وهى مركبة
تصير سادة مسد الشيئين وهو ظ وان اعتبر وصفا للشئ يصح كون
ذلك الشئ مفعولا للفعل ويقتضيه المقام تصير وصفا تابعا للشئ
غير مستقل وح يصح جعلها سادة مسد الواحد باعتبار عبارة [illegible]

لازمة لتلك الجملة لان معنى كونها سادة مسد الاول ولا لتها
عليه ولو التزاما ولذلك عدوه من التعليق اذ المفعول قد عدم
في التركيب حقيقة وان وجد حكما بوجود دليله فالتعليق نحوي و
من قال انه ليس بنحوي بل المراد منه عدم كون كل من المفعولين
ممتازا عن الآخر معربا لفظا او تقديرا او محلا بل كون الجملة سادة
مسدهما كما في علمت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لم يفرق بين كون الجملة مأولة بالشيء وبين كونها سادة مسده
فان معنى الاول ان الشيء موجود ولكن ليس بصريح ومعنى الثاني
انه غير موجود ولكن دليله موجود كما بين في موضعه **قوله**
تقديره ارايتكم الهتكم بنفعكم اذ تدعونها ونفعكم على الاستفهام بحذف
اداته يدل عليه ظاهر قولهم في التقدير بل ينفعكم او نقول لما كان
ارايتكم بمعنى اخبروني انتقل معنى الاستفهام من الفعل والفاعل
الى المفعول لئلا يلزم الغاء جزء الكلام بقدر الامكان فلا حاجة
الى التقدير ح ويكون قولهم هل ينفعكم تصويرا للمعنى وانما ادخلوه
على المفعول الثاني لانه قيد للاول والاستفهام انما يتوجه الى
القيد كقولك ازيد قايم فان الاستفهام عن القيام • وايضا
لا بد من جملة متضمنة معنى الاستفهام بعد ارايت بمعنى اخبر كما صرحوا
وجواب الشرط ح ينفعكم المقدر ولو قيل في التقدير ارايتكم الهتكم
هل تدعونها لكان اقرب واسد للالزام عليهم لان النفع
يجوز خفاء فاعله او اخفاؤه عنادا منهم واما تخصيص دعائهم حين
الاضطرار بالله تع فامر ظاهر جلي لا مجال لانكاره فاذا ركبوا في

الفلك

الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ولذلك قال تع
اغير الله تدعون دون اغير الله ينفعكم فتامل **قوله** كما اتى
من قبلكم ازاحة للاستبعاد عن وقوع الشيء ببيان وقوع
مثله وتصريح بما يدل عليه **قوله** تع عذاب الله بتعريف العذاب
وتهديده بالاضافة دون ان يقول عذاب من الله بالتنكير
قوله وهولها لان اقتضاء الساعة لدعائهم لهولها و
حذف للايجاز مع ظهور المعنى **قوله** ويدل عليه اي على المفعول
المحذوف واما اذ حفظا لنظم الآية ونظما للتفسير في سلكها
فتدبر **قوله** وهو تبكيت لهم اي هو للانكار لما هو منكر عندهم
ايضا **قوله** ان الاصنام الهة اي في ان **قوله** وجوابه محذوف
اي فادعوه وجاز كونه فاخبروني بل هو الظاهر **قوله** كما حكى تع
عنهم في مواضع منها قوله تع واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون
الا اياه فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان الانسان كفورا الى
ذلك ومن قال فلما نجاكم فقد سهى واما قوله بل اياه تدعون
فمعنى التعليق لكلمة ان في الشرط ويجوز كونه تحقيقا لا تعليقا
بعد تمام الشرط والجزاء والمعنى ان اتيكم عذابه لا تدعون غيره على
ذلك التقدير بل ثبت ان عادتكم تخصيص الدعاء به واما في
مواقع الاضطرار كما وقع منكم مرارا كثيرة فيكون في حكم التنوير لاثبات
الحكم الفرضي كانه قال الا ترون ان عادتكم هذا **قوله** وتقديم
المفعول لافادة التخصيص اي في الموضعين كما ذكره الزمخشري
وعند غيره الاهتمام لان المنكر في الاول وهو اغير الله هو الدعاء

للاصنام لانفس الدعاء والمثبت في الثاني وهو بل اياه تدعون
دعاؤهم لله تعالى وان كان ثمه حصر واختصاص فمن قرينة اخرى
كذا قالوا وقيل في الاول للاعتناء وفي الثاني للاختصاص وهو
ظاهر كلام المصنف لان في الاول لا حاجة الى الاختصاص فتامل
فظهر ان قوله بل تخصونه بالدعاء لا يغني عن قوله وتقديم المفعول
الى آخره كما قيل فلذلك اتى بالواو دون الفاء وسقط ما قيل
ولو قال بالفاء لم يتوجه عليه شي ثم ان بل ههنا حرف اضراب
وانتقال لا ابطال واياي على قول سيبويه ضمير غير مضاف الى
ما بعده وما بعده حرف يبين احوال الضمير ولكونه بمنزلة اخر الكلمة
لحقها علامات الاحوال من التذكير والتانيث وغيرهما وقال
ابن عطية مضمر اجري مجرى المظهر في انه يضاف ابدا ولا خفاء
في ان الضمائر لا تقبل الاضافة ولا ضرورة الى اجراء المذكور
ولكون ما بعده حرفا نظائر كاسماء الاشارات على ما مر **قوله**
اي ما تدعونه الى كشفه يعني ان ما تدعون محذوف وهو ضمير الله
مع والمجرور عائد الى ما على حذف المضاف ويجوز كون المعنى
ما تدعونه اليه بالكشف فلا حاجة الى الحذف ويجوز كون تدعو
بمعنى تفعلون الدعوة على الوجه الرابع الاتي ذكره فيترك المفعول
نسيا منسيا فلا محذوف في الكلام حينئذ وما عبارة عن الضر
ان كانت موصولة او موصوفة ذكره ابو البقاء والاول اولى
اذ الحذف من الصلة اكثر منه من الصفة ومفعول يكشف محذوف
حينئذ تقديره فيكشف الضر مدة دعائكم اي ما دمتم داعين

الا ان وصلها بمضارع مثبت قليل جدا قال • اطوف ما اطوف
ثم اوي • الى بيت قعيدته لكاع • والرابع انها مصدرية
قال ابن عطية ويصح ان يكون مصدرية على حذف في الكلام قال
الزجاج وهو مثل واسال القرية والتقدير فيكشف سبب دعائكم و
موجبه قال ابو حيان وهو خلاف الظ قال ابو البقاء وليست
مصدرية الا ان تجعلها مصدرا بمعنى المفعول يعني فيكشف مدعوكم
اي الذي تدعون لاجله وهو الضر فعلى ما ذكره المصنف يرجع ضمير اليه
الى الكشف ويحتمل ان يتعلق الجار بيكشف فيعود الى الله قال ابو البقاء
اي يرفعه اليه وجوز ابن ابن عطية عوده الى الله على تقدير تعلق الجار
بتدعون بتضمين معنى تلجئون فيه الى الله والتضمين اكثر في القران
العظيم وهو احسن في مقامه من التصريح فلا يرد ما قيل انه ليس
بقياس لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة تدعو اليه هنا وذكر
ابو البقاء تجويز ابن عطية هذا على تقدير تعلق الجار بيكشف الا انه ذكر
في تقديره تدعون فيه اليه فقوله فيه ظاهره يشعر بانه زعم تعلقه
بتدعون فلا الظهر ان يقال تقديره فيكشف اليه ما تدعون فيه
اي لاجله فهذه اختيارات مبنية على اعتبارات عندهم فتامل
فيها واختر ما شئت **قوله** ان يتفضل عليكم لم يجعل مفعول المشية
نفس الكشف كما ذكره ابو حيان وغيره وان كان المعنى على ذلك
لان المتفضل به هو الكشف ههنا لئلا يتوجه عليه ان يقال التقييد
بالمشية ينفي ان بعض الدعاء لا يقبل فهل ليس هذا كلما منه واخذا
للاحسان وهو لا يضيع اجر المحسنين وكيف يصح قوله ولا يشاء

في الآخرة فيكون تمهيدا له ايضا ووجه الدفع انه انما هو تفضل محض
منه تع على عباده وليس بمقيد اصلا كما قيده الزمخشري
بقوله وليس فيه مفسدة رعاية لمذهبه ففيه اشارة الى الرد
عليه ايضا ولو ذكر الكشف ثم قيده بالتفضل لكان مما لا طائل
تحته فضلا عن الاولوية كما قيل **قوله** ولا يأتي في الآخرة لئلا
يشكل من حيث انه يوهم قوله بل اياه تدعون مع ما تفرع عليه
تع فيكشف ما تدعون من اهوال الساعة حين يدعون الى كشفه
ووجه الدفع ان قوله تع ان شاء ينبئ عن جواز عدم وقوع
المشية بالنظر الى بعض الدعوات فلا يأتي في الآخرة ثم ان
الاشكال المذكور انما يرد ويحتاج الى هذا الجواب اذا كان
الاستخبار متعلقا بقوله اغير الله تدعون لان الشرطين فيه لما كانا
متعلقين به وكان قوله بل اياه تدعون عطفا عليه اضرابا عنه
والمعطوف في حكم المعطوف عليه وجب ان يكونا متعلقين به
ايضا ولما كان الكشف مستعقب الدعاء مستفادا منه وجب
ان يكونا متعلقين به ايضا في سؤال ان قوارع الساعة لا
تكشف واما اذا كان متعلقا بمحذوف كمن تدعون او ينفعكم
فقوله اغير الله تدعون لما كان كلاما مستقلا لم يتعلق به الشرطان
لفظا بل جاز ان يقدر او هو الظاهر ان يساعد المعنى وان
يقدر واحد منهما حسب استدعاء المقام وذلك انهم يبكتهم بما كانوا
عليه من اختصاصهم اياه تع بالدعاء عند الكرب الا ترى الى قوله
تع ثم اذا مسكم فاليه تجأرون فلا مانع من ذكر امرين او التوزيع

على احد مما دون الآخر لا سيما عند اختصاصه بالتوزيع ذكره في الكشف
ايضا فافهم جيدا ولا يغرنك نظر التفتازاني فيه بان الظاهر
ان المعنى على هذا التقدير ايضا اتدعون غير الله عند اتيان العذاب
او الساعة ويتوجه السؤال غاية الامر انه على الاول اظهر حتى يقول
سواء تعلق الاستخبار بقوله اغير الله او بمقدر **قوله** وتتركونه
التهكم فالنسيان مجاز عن الترك واما على الوجه الثاني
فحقيقة **قوله** من شدة الامر وهوله رد هذا بانه يقتضي
نسيانه تع ايضا وانت خبير ان قوله لما ركز في العقول انه القادر
على كشف الضر دون غيره يدفع هذا الوهم اذ لا يلزم من اقتضاء
الشيء نسيان غير المركز اقتضاؤه نسيان المركز في العقول ثم ان
ما في قوله ما تشركون موصولة والعائد محذوف وهو به و
المراد بها ما عبد مطلقا من العقلاء وغيرهم غير انه غلب الغير
كقوله تع ولله يسجد ما في السموات والارض لان طماح النظر
الى وصف الاشراك دون الاشخاص على ما اقتضاه المقام كقوله
تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء فلما جاز هذا الاعتبار بغير
تغليب كما هو في هذا فبالتغليب اولى وقال الفارسي الاصل
وتنسون دعاء ما تشركون فحذف المضاف ويجوز كونها
مصدرية فلا عائد عند الجمهور ثم ان المصدر باق على حقيقته وهو ظاهر
او مؤول بالمفعول به اي وتنسون المشرك به وهي الاصنام و
غيرها معنى كالاول ويجوز كونها موصوفة والمآل واحد ثم انه
لا مانع عن وقوع كل من الوجوه المذكورة من الترك والنسيان

وتعلق كل منهما بالشركاء او دعائهم او الاشراك بحسب
اختلاف طباع الاشخاص وعقائدهم ومراتب الشدة والهول
واما احتمال تعلقهما بالله تعالى بحسب ذلك الاختلاف فلا يقدح في
المقصود فتأمل قوله اي قبلك لم يتعرض لكونه صفة لامم او صلة
لارسلنا بتجويزهما ولم يلتفت الى ما قيل في جملة صفة كلام لظهور
دفعه وصحة المعنى مع قرب اللفظ ومفعول ارسلنا اما محذوف
رسلا او متروك نسيا بناء على ان المقصود نفس الفعل ومآل الارسال
واخذ الامم قوله ومن زائدة فيمن جوز ذلك في الموجب
وعند غيره فهي بمعنى في كقوله تعالى من يوم الجمعة واختار الاول
بناء على ان في الظروف بنفسها لا يتوقف صحة المعنى اي معنى
الظرفية على حرف الجر فلا يفيد كونها بمعنى في الا الزيادة قوله
اي فكفروا فاخذناهم فصيحة لان الاخذ لم يترتب على نفس الارسال
ولم يقل فكذبوا بدل قوله فكفروا كما فعله ابو حيان اقتداء لقوله مع
ذلك بانهم كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فكفروا فاخذهم الله
وفي آية اخرى عطف التولي على الكفر فقال ذلك بانه
كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فكفروا وتولوا والتولي التكذيب
والاعراض عن التصديق فلذلك عطف التكذيب عليه فسقط قول
من قال ولو اسقط فكفروا وقال فكذبوهم بدله لكان اظهر فنعوذ
بالله من عدم الاعراض عن الاعتراض على بلاغة ما في اعلى مراتبها
وتقذف بالغيب من مكان بعيد الى مرامي منارها على ان الكفر
بالله اقدم حصولا فلذا قال تعالى والذين كفروا عما انذروا

موضوعة وقال تعالى بل الذين كفروا يكذبون فلولا كفرهم لتأملوا
ولو تأملوا لما كذبوا ولا يقدح فيه لزوم كفر آخر من التكذيب قوله
لا منذكر لهما واما البأس والضر فللتفصيل قوله يتذللون ويتوبوا
فان تلين القلب وتذكر الذنب عند نزول البلايا كالطبع
لعامة البرايا فلعله يحملهم على الانابة سيما عند ظنهم ما ذا سبب
تلك الاصابة الا ترى كيف يستبعد من عدم توبتهم في قوله تعالى
اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون
ولا هم يذكرون قوله معناه نفي تضرعهم لان لولا التحضيضية
يفيد التنديم واللوم على ترك الفعل الماضي وقوله في ذلك
الوقت بيان لتوسيط اذ بين لولا والفعل قوله مع
قيام ما يدعوهم وهو الاخذ المذكور ويدل عليه لولا ولم يذكر هنا
عدم المانع مع انه من لوازم معنى لولا لان اللوم على الشيء لا يحسن
اذا كان فيه عذر وعنه مانع ينافي اللوم اكتفاء بذكره في احسن
مقامه وهو بعد قوله تعالى ولكن قست لانه هو الذي بين ما
دل عليه لولا من عدم المانع بابلغ وجه حيث حصر الصارف
في القسوة والاعجاب واما قسوة القلب والاعجاب بالاعمال
فهما ليسا بمانعين لانهما لا يمانعان اللوم اذ امنهما وهما عدم
والتفكر التأمل الا ترى انهم يلامون عليهما ايضا قوله تعالى
ثم قست قلوبكم من بعد ذلك لوم وقوله تعالى فاعمل اننا عاملون
حكاية اعجابهم وما فيه لوم عليه وبهذا ظهر ان قوله وزين من
تمام الاستدراك وهو الظاهر وليس باستيناف كما قال بعضهم

فان قيل قد قال تعالى فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده
وكفرنا بما كنا به مشركين فهو يدل على وقوع التضرع فكيف
التوفيق بينهما قلنا المراد من مجيء البأس هنا ظهور امارة الدالة
عليه دون المعاينة الا يرى الى قوله هناك فلما رأوا بأسنا
لما رأوا بأسنا وهنا اذا جاءهم بأسنا ومن ثمه جاز قبول ايمانهم
كما يدل عليه التنديم على عدمه او المراد نفي تضرعهم لمجرد بيان قسوة
قلوبهم وشدة عنادهم مع قطع النظر عن قبوله وعدمه ويحتمل ان يكون
الذين قالوا آمنا بالله وحده قوما آخرين ولكل وارد في الروايات
ولا بعد فيه اصلا قوله استدراك على المعنى قاله ابو البقاء وذلك
لان التضرع لما كان من لين القلب كان نفيه نفيه فالاستدراك
لين بين هذا وهنا توجيه آخر وهو ان المراد بالقسوة عدم
التضرع لانها سببه فاستدرك عن نفي التضرع بها على منا با اقامة
للسبب مقام المسبب لبيان السبب انه ماذا واحتمال قوله على
المعنى هذا التوجيه من لا سترة به قوله وبيان للصارف لشر
الى وقوعه الصرف في نفس الامر لكن لا يعبأ به لما مر وقوله وانه
لا مانع وتمامه اشار الى ان القسوة والاعجاب وحدهما لا يصح
كونهما مانعين في حكم الشرع فعلى هذا يجوز كونه من قبيل ولا عيب
فيهم غير ان سيوفهم البيت قوله ولم يتعظوا به عطف على سبيل
التفسير فالنسيان مجاز عن عدم الاتعاظ مبالغة فيه وفيه ايماء
الى ان الله لطيف بعباده لا يؤاخذ الا بعد المجاوزة عن حد
الانصاف ويعفو عن كثير حتى يكون الناس كالناس قوله

فتحنا عليهم ابواب كل شيء والمراد بكل شيء التكثير دون التعميم
كما في قوله واوتيت من كل شيء والفتح المذكور كناية عن تيسير
مطالبهم الدنيوية للمصالح المذكورة في الكتاب واعلم ان قوله
تعالى فتحنا عليهم وتمام الآية جواب لما فعلى مذهب الجمهور يلزم
كونه مسببا من النسيان لما في لما من معنى الشرط عندهم واستشكل
فيه البعض واما عند من قال انه لمجرد الظرف فلا اشكال ووجه
الاشكال خفاء سببية النسيان للفتح ولا يخفى ان هذا الفتح انما هو
جزاء لنسيانهم ذلك كما يدل عليه السياق وقوله حتى اذا فرحوا بما او
توا اخذناهم ولا خفاء في سببية المجزي عليه للجزاء وعليه عادة الله تعالى
في كثير من الاقوام لقوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا واما كونه
جزاء فلعلمه الازلي بان ذلك الفتح يقودهم الى الفسق وهو
الى العذاب والاخذ المذكور لا محالة لقوله تعالى ولا يحسبن الذين
كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب
مهين وذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث
لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين والقرآن مشحون بذلك
فالفتح صورة هو التعذيب معنى ويجوز كون الفتح ملاطفة من قبيل
المجادلة بالاحسن لقوله تعالى ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك
وبينه عداوة كانه ولي حميم فعتوهم وعنادهم ونسيانهم ذلك يجوز
كونه سببا للفتح بهذا المعنى تليينا لقلوبهم وازالة لقسوتها ولا منافاة
بينه وبين قوله اخذناهم لان الملاطفة بعينها قد تصير استدراجا

فيما بعده وقوع الملاطفة مع الذين نسوا ما ذكروا به من الله تعالى
تأديبا وترجيعا صريح في قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات
لعلهم يرجعون فلا يأبى عنه السياق ايضا وهذا مع ظهوره خفي على بعض
فقال هذه الآية يؤيد مذهب من ذهب الى ان لما ظرف
بمعنى حين وليس فيه معنى الشرط اذ لا يظهر وجه سببية النسيان
لفتح ابواب الخير وحديث الاستدراج لا يوافقه لانه لا يفيد الا صحة
اجتماع الفتح مع النسيان لا سببيته له فلا بد من قبل الجمهور من الجواب
انتهى كلامه فاعتراض ذلك الفاضل كما ترى على مذهب الجمهور
وليس في كلام المص التعرض لواحد من المذهبين اصلا فلا اشكال
عليه ولا على الآية الكريمة بل بحثا على الجمهور فمن قال قوله فتحنا عليهم
ابواب كل شيء اعترض عليه بعض الافاضل ثم ذكر الاعتراض بعين
ما ذكرناه الى قوله انتهى كلامه فهو كحمل الكوس • ولم يوف بيت
الدبوس • ثم اجاب عنه بان النسيان سبب للاستدراج
المتوقف على فتح ابواب الخير وسببية شيء لآخر يستلزم سببيته
لما يتوقف عليه ذلك الآخر فاندفع الاعتراض بلا مرية ولا يذهب
على ذي مسكة عدم تمام هذا الاستلزام الا يرى ان النار سبب
للاحراق وهو موقوف على يبوسة المحرق واستعداده مثلا
ولا يلزم ان يحصل تلك اليبوسة والاستعداد من النار بجواز ان
يحصل من سبب آخر ولكن يصح اجتماعه مع السبب كما قاله المعترض
وكذا حال علة ومعلول مع المعد والاستعداد فاندفع بلا مرية قوله
فاندفع الاعتراض بلا مرية قوله مراوحة عليهم يقال راوح

بين رجليه قام على احديهما مرة وعلى الاخرى اخرى ليوصل الراحة
الى كل منهما والمراوحة في النعلين ان يعمل هذا مرة وهذا مرة يستريح
بينهما او كانه يروح اي يذهب من احدهما الى الآخر قوله
وامتحانا لهم كقوله ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا
قد مس آباءنا الضراء والسراء فاخذناهم بغتة قوله لما روي
انه عم الى آخره وروي في مسند احمد بن حنبل عن عقبة بن عامر
عن النبي عم قال اذا رأيت الله يعطي العبد من الدنيا على معاصيه
ما يحب فانما هو استدراج ثم تلا رسول الله عم فلما نسوا ما ذكروا
به الآية فالتوسعة قهر خفي في صورة اللطف كما ان المصيبة لطف
خفي في صورة القهر فان قيل اليس هذا دل دليل على ان المراد
في الآية الاستدراج لا الملاطفة قلنا نعم لكن قد مر ان الملاطفة
قد تصير استدراجا فيما بعد ثم بجوز اخذ النبي عم من قوله حتى اذا
فرحوا الآية واما حصره عم اعطاء الله العبد من الدنيا على معاصيه
ما يحب في الاستدراج بقوله فانما هو استدراج فمعناه ما دام
العبد على معاصيه يدل عليه لفظ على التي تنبئ عن الاصرار فالمعنى مصرا
عليها اذ لا شك في ان العاصي بعد ما احسن الله اليه اذا تاب
كان كمن لا ذنب له الا يرى الى قوله فيما تلونا عليك لعلهم يرجعون
ولذلك قال سبحانه حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم فانه يشعر
بان الفتح المذكور فتنة لهم انهم يغلبون بالاحسان فيرجعوا ام
يبطرون بمعيشتهم فيؤخذوا فلما لم يتعظوا بالملاطفة وبطروا معيشتهم
وفرحوا بها اخذوا كقوله ذلك بما كنتم تفرحون في الارض بغير

الحق وبما كنتم تمرحون قال محمد بن نصر الحادي في امهل هولاء القوم عشرين سنة **قوله** اعجبوا على البناء للمفعول واعجب بنفسه وبرايه فهو معجب بفتح الجيم والاسم العجب بالضم ذكره في مختار الصحاح اي اعجبهم ما اوتوا من النعم ولم يقل ما آتيناهم لانه ابتلاء شر من قبلهم او بناء على زعمهم حيث قالوا انما اوتيته على علم **قوله** والاشتغال بالنعمة معرضين عن المنعم وعن القيام بحقه اعني الشكر **قوله** متحيرون ايسون هما من معاني الابلاس يقال ابلس من رحمة اي يئس ومنه سمي ابليس وابيس منه لغة في يئس والابلاس ايضا الانكسار والحزن يقال تحسر بمعنى تحزن وتلهف وذكر الزمخشري واجمون لانه من معانيه ايضا فان الواجم الذي اشتد حزنه حتى سكت يقال ابلس فلان اي سكت غما وهذا المعنى مناسب للاخذ بغتة **قوله** بحيث لم يبق منهم احد فقطع الدابر كناية عن الاستيصال لان كل ما بقي من شيء من المهلك نحو دابره وآخره فقطع الدابر انما يكون مع قطع الجميع وقيل الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اصله قاله الاصمعي وما ذكره المص قول ابي عبيد • وانشد والامية بن ابي الصلب • فاستوصلوا بعذاب حص دابرهم • فما استطاعوا له صرفا وما انتصروا • ونبه بقوله الذين ظلموا دون دابرهم على سبب الاستيصال **قوله** على اهلاكهم اما حمد من الله تعالى على نفسه على انعامه او مقول على السنة العباد ارشادا لهم اليه كما ذكره الزمخشري وكلام المص يحتمل وجها آخر وهو انه اخبار بانه حقيق

بان يحمد على هذه النعمة الجليلة كما يدل عليه ظاهر عبارته وعلى الاولين يكون قوله يحق ان يحمل عليها تعليلا ويكون التفسير متروكا لظهوره وعلى الوجه الثالث يكون تعليلا يتضمن التفسير **قوله** بان يعطي عليها الى آخره هذا بناء على عبارة الختم ليظهر وجه المناسبة والا فهو كناية عن اذهاب العقل والفهم ولا حاجة معه الى السبب لكن لما قال وختم على قلوبكم وهو يدل على نفي الفهم مع وجود القلب فشبه التغطية على منشره به بخلاف اخويه فانه ازالهما ونفيهما ولذا قال اخذ ففسره باصمكم واعماكم ومنهم من فسرها بالمعنى المجازي ايضا ولا حاجة اليه ههنا بخلاف قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة واعلم ان السر في ان الله تعالى انما ذكر هذا المعنى ذكره بالختم لا بنفي القلب مع انه كما ان قيام الجسد بالقلب الجسماني كذلك بقاء النفس مع بقاء القلب النفساني لان الروح انما يتعلق به فاخذ الفهم باعدام القلب يستلزم على عادة الله تعالى هذه اعدام النفس هذا وعند البعض النفس والقلب والروح والعقل شيء واحد والتغاير اعتباري والبيان المذكور لذلك السر يجري في اعتباراته جسما يناسب كل واحد منها فاعتبروا يا اولي الالباب **قوله** اي بذلك يريد ان هذا يجوز ان يكون من قبيل اجراء الضمير مجرى اسم الاشارة في التعبير بالمفرد عن المتعدد بتاويل ما ذكروا وما تقدم كما مر ذكره في قوله تعالى عوان بين ذلك وتوضيحه هو انه لما كان الاشارة كوضع اليد على الشيء كما ذكروه كانوا يستغنون عن وضع العلامات الدالة على التثنية والجمع والتانيث

كسايرا اسماء الاجناس بل وضعوا لذلك صيغا مخصوصة لا من
اللبس بخلاف المضمرات حيث اهتموا فيها للفرق زيادة
اهتمام حتى انهم الحقوا باسماء الاشارات لفظة كم وكاد كن
كانهم اعتبروا التثنية والجمع وتانيثه في المضمر لا في اسم الاشارة
واليه اشار قول الزمخشري ان اسماء الاشارة تثنيتها و
جمعها وتانيثها ليست على الحقيقة فكانت هذه الاسماء اصلا
في هذا المعنى اي في جواز التعبير بالمفرد عن المتعدد وبالمذكر عن
المونث بتاويل عند العرب والموصولات لما كان فيها من
معنى العهد وكان بذلك في حكم المشار اليه جعلوها مشتركا
في هذا الامر وهذه من دقايق اعتبارات العربية ولذلك
قال روبة حين اعترض عليه ابو عبيدة لما انشد فيها خطوط من
سواد وبلق كانه في الجلد توليع البهق • بانه ان اردت
الخطوط فقل كانها وان اردت السواد والبلق فقل كانهما اردت
كان ذاك ويلك ثم حملوا عليها المضمرات في بعض المواضع
التي يومن فيه اللبس من حيث انها من قبيل الكنايات التي
وضعها للاختصار فلما اتضح عندك هذه الاعتبارات اللطيفة
مع اصولها وفروعها تحقيق على ان لا تعتبر ولا تلتفت الى ما يقال
ان هذا التاويل يجري في الضمير من غير حاجة الى توجيه باسم
الاشارة وقوله او بما اخذ وختم عليه او بما اخذ هذه المذكورات
من قبيل اجراء الضمير على اصله من اعادته الى المذكور حكما بخلاف
التاويل بما ذكر او ما تقدم لانهما ليسا بمذكورين لا حقيقة ولا حكما

فان قلت فاذا لم يذكر فالاشارة بذلك اي ما ذا قلت الى
المعبر عنه بما ذكر ويكفي في تاويل الاشارة صحة التعبير عن المشار اليه
بالمفرد ولا يلزم ذكره بخلاف تاويل الضمير لان اسم الاشارة
يشير والضمير عايد فافهمه جيدا فلله دره الله اوجز في اطناب
هذه اللطايف وله ضعفت الى عوده على سبيل البدل التانيث
الابصار والقلوب والضمير مذكور وانما لم يات بالكاف
في ارايتم لكون التهديد فيه ادون مما قبله فتامل قوله تكررها تارة
الى آخره يمكن بسط تلك الجهات في الآيات السابقة فرادى
كما اشار اليه بقوله تارة فتارة وتارة ويمكن جمع الجميع في بعض منها
فتامل فيها لا نطول بذكرها قوله يعرضون عنها يقال صدف عن الشي
صدفا وصدوفا وصدافة قال عدي ابن الرقاع • اذا ذكره
حديثا قلن احسنه • وهن عن كل شر حين صدف
جمع صدوف كصبر وصبور وقيل معنى صدف مال ماخوذ من
الصدف في البعير وهو ان يميل خفه من اليد الى الرجل من الجانب
الوحشي والصدف بفتح الصاد والدال وضمهما وضم الصاد
وسكون الدال ناحية الجبل المرتفعة قوله يوحي اذا ساوى بين
الصدفين ولا يبعد تشبيه قلوبهم بالصدف المعروف من حيث
انه يمنع من دخول شي من خارج على ما في داخله وينقبض عليه و
قلوبهم كذلك من دخول ادراك الحق فيها وينقبض على ما في
باطنها من الباطل قوله وثم لاستبعاد الاعراض ولذلك
قدم الضمير على الفعل المضارع وجعل الجملة اسمية فصار المعنى ثم لكرر

عليهم الايات متنوعة لاغيرهم يجدون الاعراض وايما مع
تجدد التصريف فما ابعد حالهم عما فعلنا بهم **قوله** من غير مقدمة
من امارة وشعور فسرها في ضمن قوله او جهرة يتقدمها امارة
توزن كلوله يوذن باعتبار المقابلة بينهما فانها لما لم يتقدم عليه
شعور لما دل عليه هذا التفسير تضمنت معنى الخفية اى دلت عليه
التزاما بل تضمنا وان كانت نفسها جهرة وانما لم تقل خفية اذ
المقصود الاخذ فجاة والخفية لا يستلزمه فلو قال خفية لفات المقصود
مع ان الاخفاء لا يناسب شانه تعالى كذا قالوا وفيه نظر فتامل
ونودى بها لانها ارفع من الجهرة **قوله** اى ما يهلك به بيان للازم
الاستفهام الانكارى ولم يرد ان هل نافية لما عرفت من ان
ارايت بمعنى اخبر لا بد بعده من جملة استفهامية وقوله به بيان
حذف ضمير يعود الى العذاب المذكور اذ لا بد منه وقال ابو البقا
الاستفهام هنا بمعنى التقرير فلذلك ناب عن جواب ان اى
ان اتاكم هلكتم والظاهر ما ذكره المص **قوله** ولذلك صح الاستثنا
اى ولكون المعنى على النفى صح الاستثناء مفرغا اذ لولا القيد
المذكور لتوجه عليه انه قد يهلك غير الظالمين ايضا لقوله تعالى
واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة لكن لا
تعذيبا وسخطا بل اثابة واحسانا وتضعيفا لعذاب الظالمين
ويجعل اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وذكر الظالمين تعريض بسبب
العذاب واشارة الى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن
الناس انفسهم يظلمون لا يقال فكيف يصح قوله واثقالا مع اثقالهم

مع قوله بدا وجزاء سيئة سيئة مثلها ولا تزر وازرة وزر اخرى
لانا نقول ذلك من اوزار الذين يضلونهم لقوله ليحملوا اوزارهم
كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم او من
تعذيبهم للصلحاء او لتالم الصلحاء منهم وكونهم سببا له وذلك كله
وزر لهم او لكونهم سببا بعظم معاصيهم لشدة غضب الجبار حتى جاوز
اثره الى المؤمنين فاثابهم الله بذلك وزاد في تعذيبهم رافة لهم
انه بهم رؤف رحيم وسخطا عليهم بانهم اتبعوا ما اسخط الله وكرهوا
رضوانه او المزيد عليه اصل كفرهم والمزيد فروعه **قوله** وقرئ يهلك
هذه قراءة ابن محيصن والمشهور ابلغ على ما لا يخفى **قوله** الا
مبشرين حال مقدرة من المرسلين فان الارسال مقدم وجودا
الا ان يؤول فتامل وقوله منذرين عطف عليه قال ابو حيان
وغيره وفي هذه الحال معنى العلية اى انما ارسلناهم للتبشير والانذار
لا لان يقترح عليهم ويتلهى ويستهزا بهم بدلالة المقام على ان
الحصر اضافى فبعد ذلك لما كان الاقتراح والاستهزاء واقعا منهم
لا يصح الا نفى التعليل بهما فلزم منه ثبوت التعليل بالتبشير والانذار
ولهذا الاستلزام لم يصرح بالتعليل المذكور بل اشار اليه بقوله
ولم نرسلهم ليقترح عليهم ويمكن انتصابهما على الاستثناء والمعنى
وما نرسل المرسلين الا مرسلين مبشرين ومنذرين والصفة
للتعليل ايضا والحصر الاضافى بقرينة المقام لا يقال كيف يصح الاستثناء
والمستثنى منه ههنا ليس بعام اذ لا مرسل الا وهو مبشر ومنذر
لانا نقول يكفي فيه الافراد المقدرة او باعتبار جانب السامع فان

هم

مثل هذا الكلام انما يخاطب به ليفيد اما خالي الذهن او منكرا او
منزل منزلته لعدم عمله بموجب علمه او لما يرى عليه من امارات
الخلو او الانكار حقيقة او ادعاء فافهم وقرأ ابراهيم ويحيى
مبشرين بالتخفيف وابشر لغة في بشر **قوله** المؤمنين مفعول
مبشرين والكافرين مفعول منذرين ثم اعلم ان المص جعل المؤمنين
مطلقا مبشرين بالجنة بخلاف ما فعله الزمخشري كما هو مذهبه
بناء على ان عصاة المؤمنين ان عذبوا فمآلهم الى الجنة فالبشارة
حينئذ تعم عدم الخلود في النار والانذار يخص الخلود فيها ويحتمل ان
يراد بالايمان الايمان الكامل وبالكفر ما يشمل عصيان المؤمنين
تغليظا وبالنار مطلق الدخول فيها لا الخلود فقط لكن هذا موافق
لقوله هنا ما يجب اصلاحه على ما شرع لهم ولقوله بسبب خروجهم
عن التصديق والطاعة فان ظاهر هذين القولين يوافق ما ذكره
الزمخشري من قوله مبشرين ومنذرين من آمن بهم وبما جاءوا
به واطاعهم ومن كذبهم وعصاهم وباب التوجيه على كلا الوجهين
مفتوح لمن تأمل فلا نطول به والاول موافق لتفسيره **قوله** الذين
الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فيما سيأتي فليطلب هناك
ومعنى هذه الآية الكريمة مع حل ما يتوجه عليها ويستشكل بها مستقصة هناك
ان شاء الله تعالى ثم ان قوله بالجنة وبالنار ليس للتخصيص بل
لبيان ما هو العمدة والمناسب للمقام لان البشارة والانذار
بغيرهما وقع في القرآن العظيم • في غير موضع لمن يقرأ الكتاب
الكريم • مثل قوله الآن هنا هل يهلك الا القوم الظالمون

فانه انذار بعذاب الدنيا وقوله نصر من الله وفتح قريب و
بشر المؤمنين ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ويرسل السماء
عليكم مدرارا ويزدكم قوة الى قوتكم الى ما لا يعد **قوله** ما يجب
اصلاحه من اعمال الجوارح بقرينة مقابلة الايمان والمراد باصلاح
الاعمال اما عدم الشرك في العبادة كقوله تعالى ولا يشرك بعبادة
ربه احدا وهو الموافق لما نبهت عليه في تفسير **قوله** تعالى الذين
آمنوا ولم يلبسوا الآية او اتيانها مطلقا وعدم الشرك حينئذ
يدخل في معنى آمن كما هو الموافق لظاهر قوله بسبب خروجهم عن التصديق
والطاعة وقوله على ما شرع لهم اي على وجه شرع لهم وهو عدم
الشرك على الاول وصحة نفس العبادة على الثاني وعلى ما شرع
متعلق باصلاحه او معناه جعله صالحا جاريا على سنن شرع لهم وما
قيل تطبيقا على ما شرع فليس بذاك هذا ويجوز ان يكون
معنى الآية الكريمة واصلح ايمانه يعني خلصه عن الشرك كما سيأتي
واما حمل قول المص ما يجب اصلاحه على الايمان يأباه قوله فيما بعد عن
التصديق والطاعة ويمكن كون المراد بالاصلاح التوبة الا ان
التوبة متى قرن بالايمان في الفرقان العظيم انما جيء بها قبل الايمان
فاما من تاب وآمن وعمل صالحا الا من تاب وآمن
وعمل صالحا واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى
الى ذلك **قول** من العذاب اي من مطلقه على وجه
او من العذاب الخالد على وجه وقوله بفوت الثواب يعني في

الجلاء اعم من ان يكون تجنبا من النار او من الحلول وعلى الوجهين
قوله تع والذين كذبوا يؤيد الوجه الاول بظاهره وهذا الموصول يؤيد
كون من في قوله فمن آمن موصولة وان جاز كونها شرطية
وازدوج فمن آمن واصلح حملا على اللفظ وجمع في عليهم ولا هم يحزنون
حملا على المعنى **قوله** جعل العذاب ماسا ظاهره انه جعله استعارة بالكناية
كما ذكره اصحاب الحواشي لقوله كانه الطالب فانه ظاهر في تشبيه
العذاب بالطالب لا تشبيه الوصول بالمس حتى يكون استعارة
تبعية واثبات المس له استعارة تخييلية يكون قرينة للتشبيه
المضمر وانما جعله كذلك لان المكنية اظهر للفهم واقرب وادخل
في التهويل ثم ان المص اصاب في جعله وجه الشبه الطلب
للوصول اليهم لا الحيوة كما فعله الزمخشري وغيره لان الطلب
يلزم مفهوم المس لزوما عقليا بخلاف الحيوة فانها تلزمه بحسب
الوجود وما هو لازم بحسب المفهوم اقرب واسرع الى الفهم
ولانه اوفق لقوله تع اذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا
وزفيرا فان معناه تطلبهم وتغضب عليهم وهو ظاهر **قوله**
واستغنى بتعريفه عن التوصيف جواب سوال مقدر وهو ان المناسب
لمقصود الاستعارة المذكورة كما ذكر في الكشاف من قوله حي
يفعل بهم ما يريد من الالام ان يوصف العذاب بالاليم كقوله
تع وامم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم وقرأ علقمة نمسهم بنون
مضمومة من امسه كذا والعذاب ايضا ذلك في قوله يمسهم دون

يهلكهم اشارة الى انه لا يهلكهم حتى يتخلصوا بل يمسهم ويأخذهم
مستمرا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها **قوله**
بسبب خروجهم فما مصدرية لان كونها موصولة او موصوفة بعيد
من حيث اللفظ والمعنى يظهر بادنى تامل قرأ الاعمش و
يحيى بن وثاب يفسقون بكسر السين **قوله** عن التصديق
والطاعة لا يخلو اما ان يكون على التوزيع فالتصديق للكفار والطاعة
للعصاة على ما ذكر من احد الوجهين او كلاهما للكفار على الوجه الآخر
بناء على قول من قالوا ان الكفار معذبون بترك الاعمال
وانما لم يذكر الاعمال في الآية حينئذ لكفاية التكذيب في التخويف
بالخلود في النار الذي لا عذاب فوقه لا لانها بمنزلة العدم حينئذ
كما قيل لان لها حصة من العذاب على ما اعترف به ذلك
القائل وتأويل كلامه خلاف الظاهر فتأمل **قوله** مقدوراته او
خزائن رزقه الخزائن جمع خزينة وخزانة خزن المال جعله في الحرز
فهي ما يحفظ فيه وكذا المخزن وعلى هذا ارادة المقدورات منه
تكون من ذكر المحل وارادة الحال تشبيها للمقدورات بالمحروزات
التي لا يحتاج اخراجها الى كلفة واجتهاد كما ذكر المص في سورة الحجر او
من قبيل انه ضربت هي مثلا للاقتدار والمعنى لا اقول لكم عندي
اقتدار على ايجاد كل شيء وتكوينه اضعاف ما وجد منه لان المقدورات
تستلزم الاقتدار وهذا ما ذكره هناك ايضا فمن قصر كلامه على
بعض مرامه فقد قصر في حقه ولم يؤد بتمامه ولو اريد الحقيقة على هذا
التفسير يصح من غير حاجة الى التجوز لان من عنده ما يخزن ولو صح

تفسير الخزائن بما يخزن ويحرز بحيث لا ينال له الايدي لكان ارادة
المقدرات منه اظهر كما ذكره بعضهم وقوله او خزائن رزقه على
حذف المضاف بقرينة انه جواب لما سأله المشركون من
انه اذا كنت رسولا فاسال الله تع حتى يوسع علينا خيرات
الدنيا والمفهوم من كلام الزمخشري هو انه جعل الخزائن بعض
الارزاق على التجوز او على ما ذكر من ان الخزانة ما يخزن ويحرز و
المص لما اختار انها ما يحفظ فيه جعله من حذف المضاف ولم
يجعله من التجوز كما جعله في المقدرات لان الارزاق اخص
من مطلق المخزونات فذكر المحل وارادة الحال ههنا يكون
بعيد العدم دلالة العام على الخاص وان صح لوجود القرينة كما في
المقدرات فتأمل **قوله** ما لم يوح الي ولم ينصب عليه دليل
قيده به بقرينة قوله ان اتبع الا ما يوحى الي وكلمة ما اما موصولة
بدلا من الغيب بين المراد منه لان منه ما لم يوح الى النبي
ولم ينصب عليه دليل فمنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك ومنه ما ليس منه كوجود الصانع وصفاته واليوم الآخر
واحواله وغير ذلك مما له دليل او اوحي اليه دليل وما قيل
من ان قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
من الاول تخصيص بلا مخصص فان الغيب سواء اوحي اليه او
دل عليه او لا مفاتحه عنده ليس الا ان علم الغيب بالوحي او
الدليل لا يستلزم العلم بالمفاتح وذلك اذا كان المراد بالمفاتح
الخزائن فظاهر واما اذا اريد ما يتوصل به الى المغيبات فحينئذ

وان كان الوحي والدليل مما يتوصل به لكنه سبب بعيد والحق
ان احدا لا يعلم كيف يعلم واي شيء يوصله الى المعلوم ايضا لا ريبا
الذي هو المفتاح في الحقيقة او مصدرية زمانية بمعنى المدة و
المعنى لا اعلم الغيب ما دام لم يوح الي او لم ينصب دليل
قوله وهو من جملة المقول اطلق المقول يشمل المقول المثبت
بظاهره والمنفي على ما ذكره الزمخشري والمعنى لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اقول لكم اعلم الغيب فيتضمن بانضمام احد
الادعائين الى الآخر نفي دعوى الالهية وهو المقصود على تخريجه
ويفيد الجواب عن اقتراحهم بانه ان كنت رسولا فسال
الله حتى يوسع الله تعالى خيرات الدنيا وبانه ان كنت رسولا
فاخبرنا بما يقع في المستقبل من المصالح والمضار فنستعد لتحصيل
تلك ودفع هذه ولا يخفى ان هذه الفائدة التي هي المقصودة
الاصلية في هذا المقام حاصلة ولو لم يكن المقصود نفي دعوى
الالهية وهذا النفي ايضا لا يتوقف على ضم عدم ادعاء العلم بالغيب
الى عدم ادعاء ان عنده خزائن الله تعالى لان كل واحد منهما على
حدة من خصايص الالوهية فيتضمن نفيه نفيه من غير حاجة الى اعتبار
شيء آخر ولا على نفي الادعاء بعدم علم الغيب بل يحصل بالاخبار
عن عدمه في نفس الامر فان علم الغيب نفسه من الخصايص فيلزم
منه انه لا حاجة في تحصيل هذه المحصلات الى جعله من المقول المنفي
بل كلها يحصل اذا جعل من المقول المثبت ايضا قال ابو حيان بعد
ما ذكر قول الزمخشري بل الظاهر هذا وهو ان يؤمر بالاخبار

بهذه الجمل الثلاث في جواب مقترحات الثلثة الاول و
الثاني مامر ذكره والثالث قولهم مالهذا الرسول ياكل الطعام
ويمشي في الاسواق فهي معمولة للامر الذي هو قل وان امكن
الاعتبارات الثلثة المذكورة في الجواب عن المقترحات
الثلثة فيما ذكره الزمخشري ايضا الا انه دقيقة قد كانت على
البعض دقيقة وهي انه انما لم يات فيه بنفي القول لان مفهوم
عندي خزائن الله واني ملك معلوما عند الناس فلا حاجة
الى نفيهما وان كان مفيدا في رد الاقتراح وانما الحاجة الى
نفي ادعائهما تبروا عن الدعوى الباطلة محذوف مفهوم لا اعلم
الغيب فانه كان مجهولا عندهم بل الظاهر من حاله عدم
الاطلاع على الغيب فلذلك نسبوه الى الكهانة فالحاجة ههنا الى
نفيه متضمنا للجواب المعهود وان كان نفي الادعاء ايضا متضمنا
للجواب بالمعنى المتعارف هذا ملخص ماذكره ابو حيان وبعض
المحشين تصدى لدفعه زعما منه بانه لا فائدة في الاخبار بانى
لا اعلم الغيب وقد بينا الفائدة فيه وتبين انه لا فائدة في نهاية
كلامه لمن اطلع على مرامه فلا نطول بذكره **قوله** او اقدر
على ما يقدرون عليه الملك على هذا الوجه مجاز عن القادر على الاعمال
الغريبة والافعال العجيبة وجوز كونه تشبيها بليغا في القدرة
قيل هذا تفسير القاضي عبد الجبار والاول تفسير ابي علي الجبائي
المعتزلي واستدل به على افضلية الملائكة ورد به اي بهذا التفسير
الثاني عبد الجبار بان المقصود نفي دعوى القدرة على ما لا يقدر

عليه البشر جوابا لمقترحهم لا نفي دعوى الفضل اذ المقام ينافي
ذلك ولا يخفى ان رده لا يتوقف على التفسير الثاني بل التفسير الاول
اريد به ايضا هذا المقصود لان المقام يقتضيه ولذلك اي به
المه وتقدم لكونه على المعنى الحقيقي للملك وما قيل من ان اقترانه
بنفي الالوهية يدل على ان المقصود نفي الفضيلة فالاولى ان يجاب
بان المراد نفي دعوى ما هو فضيلة عن المخاطبين الجاهلين مردود
بانه على هذا التقدير ايضا يراد به الفضيلة بالقياس الى الاقتدار
على ما لا يقدر عليه غير الاله لاقتضاء الحال رد السؤال فاتحد
المال وبالجملة دلالته على مذهب الجبائي ممنوعة لا تثبت له الا
والى ما قلنا اشارة في شرح الكشاف للتفتازاني واما الجواب
الذي قال باولوية فهو حق منقول عن القاضي عبد الجبار ووجه
اعادة اقول ههنا وتركه في لا اعلم اذا جعل من المقول المثبت
مر ذكره واما اذا جعل من المقول المنفي فهو ما ذكرناه ايضا من
انهما من خصايص الالوهية بخلاف الثالث وهذا اولى
مما قيل وجهه انهما مجتمعان معا في الدلالة على نفي الالوهية لانك
قد عرفت ان هذا الاعتبار غير واجب وان كلا منهما مستقل
في تلك الدلالة الا ان يراد بالاجتماع في الدلالة مجرد الاشتراك
في مجرد الدلالة فافهم ثم ان لا في قوله لا اعلم مزيدة لتذكير
النفي ولا اقول لكم بجعل المذكرة والنافية اي لا اقول لكم اني ملك
فتامل كذا قاله التفتازاني وقيل في الاحتمال الثاني نظر لبعده في
الغاية وانت تعلم ان البعد انما هو لو ان يعد احد الجارين

كان سببا للاعتراض على قائله مع ان قوله فتامل اشارة الى
هذا والعارف يكفيه الاشارة **قوله** تبرأ عن دعوى الالو
اى تبرأ النبى عم اما بكونه مامورا بتلك الجمل الثلث فان
الامر بها يدل على تبرؤه عن تلك الدعوى او نجعل الامر فى قوة
المامور به بحيث لا توقف فى تحققه فكانه تكلم بهذه الجمل والمراد
الاخبار بانه عم تكلم بها وتبرأ عن هذه الدعوى وادعى النبوة
بعد نزول هذه الاية الكريمة فيكون المراد مجرد بيان ان الاية
الكاملة تمت جوابا لمقترحاتهم ورد الاستبعادهم وبلغ المقصود
بهذه الحجة البالغة وبهذا يتبين انه لا حاجة الى افادة التبرؤ الى
كون الجملتين الاولين كناية عن دعوى الالوهية ليكون نفى
دعوهما تبرؤا عن دعوهما وتجوز الكناية ايضا بكل واحدة منهما
على حدة كما عرفت قبل فى جعل **قوله** لا اقول عندى خزائن
الله كناية عنهما بشاعة لا يخفى يعنى ان اضافة الخزائن الى الله
يستلزم كون من عنده خزائن الله ادنى مرتبة من الله فكيف
يناسب كونه كناية عن المثلية التى هى التساوى فى الالوهية
يدل عليه الايات الدالة على نفى الشركاء كقوله لو كان فيهما
الهة الاية وقوله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على
بعض وغير ذلك فلا يدفعه ما قيل من ان اضافة الخزائن الى
الله ليست منافية لهذه الكناية لان دعوى الالهية ليس دعوى
ان يكون هو الله بل شريكا فى الالوهية فتامل لكن تجوز هذه
الكناية بان يكون القصد الى تملك الخزائن نفسها مع قطع النظر

عن الاضافة المشعرة بالاختصاص والمعنى لا اقول انا مالك
هذه التصرف فى تلك الخزائن مثل تصرفه بلا فرق ويحسن التعبير
بهذه الجملة عن هذا المعنى ووقوعها فى جواب مقترحهم فانه المناسب
كما لا يخفى ويمكن ان يكون كناية عن كونه هو الله فانه ذكر اللازم
وارادة الملزوم ووجه التعبير المذكور هو الوجه المذكور ايضا فافهم
جيدا **قوله** وادعى النبوة التى هى من كمال البشر الموصول
مع صلته تمهيد لقوله رد الاستبعادهم ثم انه غير الاسلوب
السابق ههنا حيث لم يقل بل اقول انى نبى اشارة الى ان
هذه الدعوى مما يوحى اليه وتحاشيا عن دعوى الفضيلة تحقيرا
كما هو دأب المتواضعين عن التكبر ودلالة على انه عم ليس
بذى غرض من جانبه عم من الرياسة فيهم والتفضل عليهم
كيلا يقال فيه ما هذا الا بشر مثلكم يريد ان يتفضل عليكم
قوله رد الاستبعادهم دعواه واستبعاد المقترحهم لا
يقال لا مدخل لدعوى النبوة فى ذلك لانا نقول للحصر فى
اتباع الوحى مدخل ظاهر فيه وهذا الحصر ينفى ايضا ان يدعى مستبعدا
[illegible] وما قيل فى الجواب وجود اصل الدعوى له عم مسلم وانما
النزاع فى استحالته فيجب بيان ان دعواه ما هى فحاصل
الرد ان هذا دعواى وهو ليس مما يستبعد فلا يخفى انه مما يستبعد
فتامل **قوله** وجوبهم على فساد مدعاه وهو النبوة ولم يقل ههنا
رد الفساد مدعاه لانه لا يرد الفساد جزما بل يرد الفساد جزما
ولا يلزم من رد هذا الجزم رد استبعاد المدعى وان لزم رد

استبعاد الدعوى ولذلك قال تعالى وعجبوا ان جاءهم
منذر منهم الى غير ذلك بل اشار المص بهذا التعليل الى الرد على
من استدل بالآية على فضل الملائكة على الانبياء بناء على ان مقصوده
ع‍م بهذا التواضع والمعنى لا ادعى منزلة اقوى من منزلتي و
وجه الرد نفي كون المقصود ذلك بل هو الرد لاستبعادهم
دعواه وانت خبير بانه لا دلالة في كلام المص هنا على ما ذكره
من الرد اذ لا يلزم من رد الاستبعاد نفي كون المعنى على التوا
بل مرادهم ايضا من كون المعنى على التواضع هو الرد لاستبعادهم
وهو في غاية الظهور كما هو المصرح في الكشاف فلا تنافي بينهما
فالذي رد به المص عليهم هو ما قدمناه لك مما قدمنا عليك
ثم اعلم ان في هذه الآية البليغة نفي اولا ما يتعلق برغبات
الناس كلهم من الارزاق التي هي قوام الحيوة الجسمانية
ومن غيرها ثم ترقى الى نفي ما يتعلق به ويتشوق اليه النفوس
الفاضلة من معرفة ما يجهلون وتعرف ما يقع من الكوائن ثم ترقى
الى نفي ما هو مختص بذاته من صفة الملكية المباينة لصفة البشرية
ثم بالحصر في قوله ان اتبع الا الى اعلى المراتب فنفى جميع ما عدا
دعوى النبوة واياك ان تتوهم ان سياق هذه الآية
يهدم اساس دلالة لن يستنكف المسيح الآية على افضلية الملك
فان في مقام نفي الاستنكاف ينبغي ان يكون المتأخر اعلى لئلا
يلغو ذكره واما في مقام نفي الادعاء فبالعكس فان من لا يتجاسر
على دعوى الملكية فاولى ان لا يتجاسر على دعوى الالهية الاشد

استبعادا فافهم قال ابو حيان وظاهره حجة لنفاة القياس
يعني انه حصر الشريعة في الوحي فيلزم منه نفي القياس ولا
يخفى انه انما يلزم لو لم تكن القياس مما يوحى اليه والحال انه كذلك
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الالباب وقوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم على ارجح التفاسير
دليل عليه وقوله وشاورهم في الامر يشير اليه لا اليها
وبالجملة كونه مما يوحى اظهر من ان يخفى فكيف يكون ظاهره حجة
لمن نفى قوله كالالوهية والملكية اعترض عليه في حواشي الكشاف
بان الملكية من الامور الممكنة بناء على تجانس الجواهر ولذا اقدم
آدم ع‍م على اكل الشجرة طمعا في الملكية مع استحالة طمع النبي ع‍م
في المستحيل واجيب بان ما ذكر بعد التسليم انما يفيد امكان
ان يصير البشر ملكا بخلع صورة وخلق اخرى كما في استحالة
بعض العناصر بعضا والممتنع كونه ملكا مع بقاء مشخصاته البشرية
والمراد بالآية ذلك على ما هو المتبادر من قوله اني ملك و
نبوة آدم حين الاكل وكونه طامعا فيما ذكر ممنوع لم لا يجوز كون
طمعه في الخلود او فيما ذكر بالمعنى المذكور امكانه هذا وايضا تجانس
الجواهر انما يفيد امكان كون الجسم البشري جسما ملكيا لا
كون البشر ملكا لانه لا بد فيه من استحالة النفس البشرية
الى نفس الملكية وهو ليس بظاهر نعم يمكن ذلك بالنسبة الى القدرة
المطلقة ولنا فيه كلام وهو انه يجوز ان يراد بالآية اني ملك
نظري يتمثل بشرا سويا كقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا

فلا يكون ح من قبيل ادعاء المستحيل ويكون جوابا لمفترحهم المار
ذكره **قوله** فتهتدوا او فتميزوا الى الآخر نشر الاوجه
الثلثة بلا ترتيبها لكن على ترتيب الآية الكريمة كما ترى حيث
ذكر الادعاء مقدما على ذكر الاتباع لانه تفسير لها باعتبار نظمها
الشريف ورعى ترتيبها واما ذكر الاوجه المذكورة فعلى رعاية
جهة الشهرة والظهور فقدم الاشهر والاظهر وهو الضلالة و
الاهتداء ثم المعروف الظاهر وهو الجهل والعلم ثم ما دونها
وهو ادعاء المستحيل والمستقيم اذ ليس له تعلق لترتيب الآية فلله
دره وما احسن قوله ولقد احسن ايضا في قوله فتميزوا بين الحق
والباطل دون ان يقول فتعلموا الى ما ادعيت ما لا يليق بالبشر
كما قاله الزمخشري فافهم جدا وفي بعض النسخ وتميزوا على انه من
تتمة تهتدوا فقوله او تعلموا ناظر حينئذ الى الاخرين وفي بعض او
تعلمون بالرفع والاول هو الاولى جوابا للاستفهام ومن قال
عطفا على فتهتدوا اما كان من المهتدين لان المرفوع ايضا عليه
معطوف فتأمل **قوله** هم المؤمنون المفرطون قيد بالتفريط لان
لعلهم يتقون والا يلزم تحصيل الحاصل وله وجه آخر سيجيء وتخصيص الانذار
بالمؤمنين مما يستدعيه المقام فانه لما طال تعنتهم واعنت عنادهم
وصار المقام حقيقا بالاعراض عنهم والتوجه الى من يقبل الانذار و
يقبل على النصح بحسن القبول والاقبال امر به اعلاما بشدة غضب
الرب عليهم وتغليظا في جنايتهم وتهديدا لهم كقوله فاعرض عنهم
وانتظر وقوله واعرض عن الجاهلين وذر الذين اتخذوا دينهم

لعبا ولهوا كما ذكر في موضعه الى غير ذلك وايضا قد نفى الله
الايمان بالحشر عن اهل الكتاب لعدم الاعتداد بايمانهم
على ما فسر في قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا
باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق
من الذين اوتوا الكتاب الآية فيكون قوله يخافون ان يحشروا
وجهاله وايضا كون ما قبلها من الآيات انذارا كلها للكفار يقتضي
ذلك التخصيص اذ لا وجه بعد الانذار لهم للامر به وايضا الامر [illegible]
المتقين بعده يدل على ان الامر بالانذار انما هو للمفرطين وبهذه
التوابين يكون اضافة الرب الى ضميرهم تكرمة لهم وذلك بان الله
مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم وبهذه الوجوه
تبين فساد ما قيل من ان الوجه هو الوجه الثاني اذ لا يظهر وجه
تخصيص الانذار بالمؤمنين واعترض عليه ايضا بانه لا وجه لتخصيصه
بالمفرطين لان المجتهدين في العمل ايضا ينفعهم الانذار لئلا يخرجوا عن
اجتهادهم لقوله وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين والجواب
عنه ان البشر في شرف التفريط ولو مجتهدا ولذلك قال
فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون او انهم مفرطون
عند انفسهم لفرط خوفهم وتقويهم فدخلوا في المفرطين على هذا
المعنى ويكون المفرطين صفة شارحة تبين وجه احتياج المؤمنين مطلقا
الى التقوى او لشدة حاجة المذنبين الى الانذار خصهم بالذكر و
ان كان المعنى على العموم او لذلك كانوا كانهم هم المنتفعون
به فاخرج المجتهدين وهذا هو الموافق لما في الكشاف والظاهر

التقييد بالشرط كما ذكرناه ولقوله بعد ما امره بانذار غير المتقين
ليتقوا امره باكرام المتقين وتقريبهم **قوله** متردد او مترددا
فيه ان الكافر كاهل الكتاب والمستعدين للايمان
من المشركين **قوله** فان الانذار ينجع فيهم تعليل لما يفهم من الكلام
السابق من تخصيص الانذار بما عدا العارفين الجازمين باستحالة
الحشر وهو ظاهر بحيث لا يحتاج الى علة ومن قال تعليل لما يفهم
من المقام من تخصيص الانذار بالكافر المقر بالحشر والمتردد
فكلام لايح عن علة **قوله** ولا شفيع عطف على ولي من غير
اعتبار القيد فهو من دونه معه فلا يلزم منه كون الله شفيعا ولا
حاجة في الجواب الى تقدير طاعة الله على ان الظرف لا يلزم ان
يكون قيدا احترازيا ولا نقول بمفهوم المخالفة **قوله** فان المخوف
هو الحشر على هذه الحال علل الزمخشري هذه الحال بقوله لا بد
منها لان كلا محشور فالمخوف انما هو الحشر على هذه الحال واستصعبه
التفتازاني وقال فيه نوع خفاء ولا خفاء فيه لان معناه ان كلا
من المتقين وغيرهم محشور مع ان المتقين لا خوف عليهم ولا
هم يحزنون فحشرهم ليس مخوفا فالمخوف انما هو الحشر على هذه
الحال وهو ظاهر **قوله** لكي يتقوا اخذ بالحاصل والا فقد ذكر في تفسير سورة
البقرة كون لعل للتعليل وقال لم يثبت في اللغة بل هو للترجي والمعنى
انذرهم راجيا تقويهم لكن لما كان رجاء التقوى فيه اللانذار
كان في معنى انذاره لاجله فلذلك اي لكي **قوله** امره باكرام
المتقين ان قيل النهي عن الطرد انما يوجب عدم الطرد دون الاكرام

بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده اي بنقيضه لا غير قلت
عدم الطرد مطلقا وان لم يستلزم الاكرام لكن عدم طرد النبي عم
عن صحبته موطن الاكرام اي يلزمه الاكرام • باللزوم التام •
كما لا يخفى على ذوي الافهام الكرام • ولو سلم عدم الاستلزام
فانما قاله بقرينة ما في سورة الكهف قال تعالى واصبر نفسك ولا
تعد عيناك عنهم مستلزم الاكرام على ما بين في موضعه واشار
اليه المص ههنا بقوله وتقريبهم كما بينه بعيد هذا ولذا عطف قوله
وان لا تطردهم على اكرامهم وتقريبهم وبما قررناه ظهر ما في
قول من قال الاكرام مستفاد من قوله ولا تطرد الى آخره بناء
على ان النهي عن الشيء امر بضده لا يقال النهي ههنا انما هو عن الشيء
المخصوص كما ذكرته وهو طرد النبي عم الذي يلزمه الاكرام على ما زعم
لانا نقول الاكرام مستند الى صحبة النبي فهي مبناه فظهر ان
كون النهي عن الشيء امرا بضده لا يكفي في امر هذه الاستفادة
كما هو لازم كلامه وان امكن تاويل مرامه فالقصور في تقريره
ولذا قلنا وبما قررنا فافهم **قوله** وتقريبهم يشير الى ما روي
من انه قال سلمان وخباب فينا نزلت فكان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبنا
ركبته وكان يقوم عنا اذا اراد القيام فنزلت واصبر نفسك
مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه
قوله ترضية لقريش تعليل للمنفي اي به وان كان النهي عنه
اذ طردهم مطلقا منهي عنه ايضا اشارة الى انه عليه السلام لم يهم

به الا عن اجتهاد وبناء على علامة مشروعة قياسها وهو صحيح ايمان
جماعة يعتد بها ويكون سببا لايمان كثير من الناس على قيام بعض
المؤمنين في بعض الاوقات على وجه ليس فيه استخفاف من
جانب النبي صلى الله عليه وسلم ولا استنكاف وهذا امر حقيق
ان يرضى به المؤمنون كلهم قياسا سيما في ذلك الزمان • الذي
قل فيه اهل الايمان • فهو كما ترى من باب الخطاء في الاجتهاد
ولم يقرر عليه فلا يضر ولا ينافي عصمته عم والنهي لا يدل على الوقوع
ولو وقع لكان من باب النسخ لكن لا رواية له يعتد بها لا يقال
قد وقع النهي بعد الوقوع كما في آية الاسرى وهي قوله تعالى ما كان
لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الآية بدليل قوله
تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكيف
قلت لو وقع لكان من باب النسخ ولم يقل احد بالنسخ هناك لانا
نقول تلك الآية وان كانت ناهية عن الاسرى ودالة
على الخطاء في الاجتهاد لكن قوله تعالى عقيبها فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا
قد قرر على الحكم المجتهد فيها لا غير وما نحن فيه ليس منها قوله هؤلاء
الاعبد اسم الاشارة يشير الى تحقيرهم المستفاد من لفظ الاعبد
بمادته وصورته اعني صيغة الموضوعة لجمع القلة ففيها تقليل لهم وعدم
الاعتداد بهم بسبب قلتهم وتشبيههم بالعبيد في الحرفة والحرمة
وبحذف اداة التشبيه واقامة المشبه به مقام المشبه قوله
روي ان عمر رضه قال الى آخره يدل على ان الواقع منه عم انما
هو الهم بالطرد في بعض الاوقات المعهودة لا الطرد نفسه وان

ذلك

ذلك كان باشارة عمر رضه فقط لان النبي عم مأمور باتباع الوحي
او الاجتهاد قل انما اتبع ما يوحى الي من ربي وجواز الاجتهاد مما
يوحى اليه بدليل وشاورهم في الامر وفاعتبروا يا اولي الالباب
لا يقال قوله لو يطيعكم في كثير من الامر انما دل على جواز
الاطاعة لهم في الجملة لانا نقول لا يلزم من استفادة اولية الاحكام
الاجتهادية من المشاورة عدم كون الحكم اجتهاديا بل اتباعيا
محضا واستمالة القلوب المقصودة بالامر المشاورة وبعض
الاطاعة يحصل بذلك ولا حاجة فيه الى الاتباع المحض ومنهم
من قيد الهم منا ببعض الاوقات حيث قال يشير الى ان الواقع
منه ليس نفس الطرد بل الهم به في بعض الاوقات ولا يخفى
انه لا دليل عليه ولا فائدة فيه اصلا فان قيل يجوز ان يتعلق في
بعض بالضمير في به اذ هو راجع الى الطرد قلنا ذلك ضعيف جدا
مع تقدم المصدر عليه وهو الهم فالاولى ما قررناه ولا
يدفع هذا لا يجعل الظرف مستقرا على انه حال من ذلك الضمير
الا انه خلاف المتبادر قوله ليكتب اي على علي ما هو الاظهر
ويجوز البناء للمفعول لظهور الفاعل او لاحتمال غيره ولعدم تعلق
الغرض بذكره ههنا قوله والمراد بذكر الغداة والعشي الدوام
اي الدوام مطلقا والمعنى يدعون بالدوام اي دايما او المقصود
وصف دعائهم بذلك ولا حاجة فيه الى اضافة الدوام اصلا
ولذلك اطلقه واصله ان الغداة والعشي لما كانا ظرفين محيطين
للزمان كما ذكر في كتب اللغة استعملوهما في الزمان الدايم

لتلك المناسبة الظاهرة كقوله تعالى وسبحوه بكرة واصيلا على احد
التفاسير ثم في الموارد التي لا تعلق فيها غرض باعتبار الزمان
بل لكون المقصود وصف شيء بالدوام فقط كما نحن فيه وكذا المثال
المذكور على بعض التفاسير يكون مجازا عن معنى الدوام مجردا
سواء لزم دوام الزمان اولا فقوله وقيل صلوة الصبح والعصر
معناه انهما من قبيل ذكر المحل وارادة الحال والمعنى يدعون ملابسين
بتينك الصلوتين لا ان المراد بالصلوة دعاؤهم حتى يلزم المسامحة
في كلام المص كما قيل هذا هو ظاهر كلامه وهنا توجيهات اخر
وهي كون المراد دوام الزمان والمعنى يدعون بدوام الزمان
اي زمانا دائما وكون المراد دوام الدعاء والمعنى يدعون
بدوام الدعاء وكلاهما يرجع الى وصف الدعاء بالدوام من
غير حاجة الى الاضافة كما ذكرنا وكون المراد بقوله والمراد بذكر
الغداة والعشي الدوام توصيف الدعاء بالدوام من غير تصريح
بالمراد من لفظ الغداة والعشي لظهوره ولذا اقحم كلمة ذكر دون
ان يقول بالغداة وكون المراد بالصلوة جنس الدعاء الواقع
في هذين الوقتين ليصح الملابسة ويمكن ان يكون المراد بدعوة
معنى يصلون ويكون هذا هو المراد من قوله صلوة الصبح والعصر
وروي عن ابن عباس ان المراد بالدعاء الصلوات الخمس و
كذا عن مجاهد والحسن وقيل الذكر وقراءة القرآن عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم تصدأ هذه القلوب كما يصدأ الحديد
قيل فما جلاؤها يا رسول الله قال تلاوة القرآن وذكر الله تعالى

قوله وقرأ ابن عامر بالغدوة هنا وفي الكهف بضم
الغين وسكون الدال وفتح الواو وهي قراءة ابي عبد الرحمن
السلمي والحسن البصري ومالك بن دينار وابي رجاء العطاردي
ونصر بن عاصم الليثي قال الكشاف ان غدوة معرفة بالعلمية
اي علمية الجنس كاسامة ولذلك منعت من الصرف قال
الفراء في كتاب المعاني في سورة الكهف قرأ ابو عبد الرحمن
السلمي بالغدوة والعشي ولا اعلم احدا قرأ بها غيره والعرب
لا تدخل الالف واللام في الغدوة لانها معرفة بغير اللام هذا
وما ادري وجه قوله ولا اعلم احدا قرأ بها غيره وقرأ ابن عامر
من المتواترة فلم لم يعلمه وقد طعن ابو عبيد القسم بن سلام
على هذه القراءة فقال انما نرى ابن عامر والسلمي تلك القراءة
اتباعا للخط وليس في اثبات الواو في الكتاب دليل على القراءة
بها لانهم كتبوا الصلوة والزكوة بالواو ولفظهما على تركها وكذلك
الغداة على هذا وجدنا العرب وقال الفارسي قراءة العامة
بالغداة لانها تستعمل نكرة ومعرفة باللام فاما غدوة فمعرفة وهو
علم وضع للتعريف فينبغي ان لا يدخل عليه اللام للتعريف وان
كانت قد كتبت بالواو لانها لا تدل على ذلك قال سيبويه
غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للجنس وليت شعري
كيف يستقيم هذا الطعن منهم ومعرفة ذلك تابعة لتتبع جميع الموارد
للاستعمال فمن اين علم ورود جميع الموارد عليهم وكيف يظن لمن
تقدم انهم ملحونون والحسن البصري ممن يستشهد بكلامه فضلا عن

قرائة ونصر بن عاصم شيخ النحاة اخذ هذا العلم من ابي الاسود
ينبوع الفصاحة وابن عامر لم يعرف باللحن وروي انه قرا بها
علي وعثمان بن عفان وغيرهما من الصحابة وتنكير غدوة حكاه
سيبويه والخليل قال المهدوي حكي سيبويه والخليل ان بعضهم ينكر
فيقول غدوة بالتنوين وبذلك قرا ابن عامر كانه جعله نكرة
فادخل عليها اللام وقال ابو علي الفارسي وجه دخول اللام
عليها انه يقدر فيه التنكير والشيوع كما يقدر فيه ذلك اذا ثني
وقال ابو جعفر النحاس واصل باب غدوة ان تكون
معرفة الا انه يجوز تنكيرها كما ينكر الاسماء الاعلام فاذا نكرت
دخلتها اللام للتعريف وقال مكي انما دخلت اللام على غداة
لانها نكرة واكثر العرب يجعل غدوة معرفة فلا ينونها ومنهم من
يجعلها نكرة وهم الاقل ومنهم من قال انها انما تكون معرفة اذا
اردت غدوة نهارك ومهما لم يرد ذلك وقال الجوهري
سر على فرسك غدوة وغدوة مما نون من هذا فهو نكرة وما لم
ينون فهو معرفة فثبت بهذه النقول عن هؤلاء الائمة الفحول
ان قراءة ابن عامر سالمة من طعن ابي عبيد واما ما قيل في
الجواب ان المعرفة قد يعرف باللام للازدواج ثابت
من العرب كقولهم انا لاتيك الغدايا والعشايا فان الغداة
لا يجمع على الغدايا وانما هو الغدوات ولكن المثال الذي ذكره
المجيب ليس بثابت كونه من هذا القبيل لم لا يجوز كونه لضرورة
الوزن فلا يصح الاستشهاد به مع كثرة المخالفين ثم اعلم انه لا يلزم

الطعن المذكور من كلام المخالفين غير ابي عبيد فقال حيدا و
كانه رحمه الله قد حفظ اللغة وليس كذلك وقرا ابن ابي عبلة
بالغدوات والعشيات جمع غداة وعشية فاصل غداة غدوة
وعشية هو العشي وهو الظاهر لانها واحدة عشي لقوله تعالى
اذ عرض عليه بالعشي الصافنات اذ المراد هنا عشية واحدة
وروي عن عبد الرحمن بالغدو وبتشديد الواو وبغيرها: قوله
حال من يدعون اي من فاعله وهو الصحيح وقيل او من مفعوله
وذلك تعسف قوله ورتب النهي عليه اي على الاخلاص
فان المعنى لا تطرد المخلصين في الدعاء فالنهي يتوجه الى القيد
فيتقيد عليه كما تقرر من ان الحكم بالمشتق يؤذن بعلية مأخذه وهذا
اولى مما قيل اي على الدعاء المقيد لانه اقرب لفظا واقوى معنى
قوله اي ليس عليك حساب ايمانهم اما على حذف المضاف
لظهوره بحسب القراين الحالية على ما روي من ان المشركين طعنوا
في ايمانهم واخلاصهم او على المجاز العقلي او هو تفسير معنوي لقوله
حسابهم اي حسابهم بايمانهم فيؤول المعنى الى حساب الايمان
فيعتبر به كما يقال يحاسب المرء بعمله كقوله فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وقول الداعي ولا تحاسبني حسابا شديدا
قوله نفعل ايمانهم عند الله اعظم الى آخره مع قوله وليس عليك
اعتبار بواطنهم واخلاصهم الى اخره تفسير لحساب ايمانهم
على الوجه الاعم سواء كان بحسب القدر عند الله وبحسب الاخلاص
فيه فالضمير على هذا لهؤلاء المؤمنين الموحدين قوله من ايمان

من طردهم كلمة هم عبارة عن هؤلاء السائلين وبارز طردهم راجع الى ما عاد عليه ايمانهم وهم في سؤالهم وايمانهم الثاني عائد على من وقوله لو آمنوا متعلق بكان اعظم فهو دليل الجواب على ما اختاره المص من ان جواب الشرط لا يتقدمه كما ذكرناه مفصلا فاحتمال كونه جوابا في الكلام الذي هو للمص تفسير للكلام بما لا يرتضيه صاحبه ثم ان في هذا الشرط اشارة الى ان ايمانهم غير متيقن عنده فطردهم لمجرد الطمع تبعيد بعيد **قوله** لما التمسوا اي حين التمسوا وقد يقرا بلام التعليل فما مصدرية او زائدة مجوزة لدخول الجار على الفعل **قوله** اي لا يعود اليك اعلم ان قوله ما عليك من حسابهم من شيء ظاهر كون شيء فاعل الظرف المعتمد على النفي ومن مزيدة للاستغراق كما ذكره التفتازاني في شرح المشكلات لان المقصود قد حصل به ولا حاجة فيه الى القصر لكن الزمخشري شبه هذه الاية بقوله ان حسابهم الا على ربي بناء على ان بعض القرآن يفسر البعض ولان فيه ادخال على عليهم بقوله حسابهم عليهم فيكون تعريضا عليهم بتبعة الحساب على تقدير كونهم كما قاله المش كون فلزم منه القصر ففسره بقوله لازم لهم ولا يتعداهم اليك فجعل شيء مبتدا وعليك خبره قدم عليه للقصر لان وقوع النكرة في سياق النفي كاف في صلوح الابتداء فاقتداه المص ومن حسابهم حال على الاول عن فاعل الظرف وهو شيء وكذا على الثاني لكن هو الضمير في الظرف وكذا قوله وما من حسابك الخ وقيل لا يجوز

فيه كون من حسابك حالا لئلا يلزم تقدمه على العامل المعنوي وكذا كون من هذه تبعيضية غير ظاهر ولا يخفى عليك ان الحال ههنا ظرف فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره حتى قالوا ان الحال اذا كان ظرفا كان تقديمها على العامل المعنوي احسن منه اذا لم يكن كذلك وبعضهم منه انه جائز في غيره وجواز كون من هذه تبعيضية ظاهر غني عن البيان وذلك ان يجعل من حسابك ومن حسابهم بيانا لا حالا ولا خبرا هذا اذا كانت كلمة ما تميمية واما اذا كانت حجازية فعليك في محل النصب على انه خبرها عند من يجوز اعمالها في الخبر المقدم اذا كان ظرفا ومثله اسمها ويستفاد القصر ايضا من تقديم الخبر فان قيل لم لا يجوز ان يكون من حسابهم هو الخبر وعليك هو الحال قلنا هو غير واضح لان محط الفائدة انما هو عليك فان قلت أليس لو جاءت الجملة الثانية على نمط الاولى وقيل ما عليهم من حسابك من شيء بتقديم المجرور بعلى كما في الاولى لكان التركيب احسن قلت تقديم خطابه عليه السلام في الجملتين تشريفا له احسن منه وفي ما بين الجملتين ما يسميه اهل البديع رد العجز على الصدر كقولهم عادات السادات سادات العادات ومثله في المعنى قوله فليس الذي حللته بمحلل وليس الذي حرمته بحرام **قوله** كما ان حسابك عليك لا يتعداك اليهم يشير الى ان المراد ان حالهم في ذلك بالنسبة اليك كحالك بالنسبة اليهم سواء لا يتعدى ذنب احد الى صاحبه كقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى فالجملتان

في تأدية المعنى للراد وبمنزلة جملة واحدة فلا يرد الاشكال بكفاية
احدهما في الجواب **قوله** من حساب رزقهم على هذا روي
انهم قالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا عندك لانهم يجدون عندك
ماكولا وملبوسا والا فلا اي ليس لهم في الايمان **قوله** لا تؤاخذ
بحسابهم ولا بحسابك اي ولا هم يؤاخذون بحسابك حتى
يهمك ايمانهم كقوله تعالى اما من استغنى فانت له تصدى وما
عليك الا يزكى ثم ان المص عدل عما ذكره الزمخشري في توجيه
هذا المعنى وهو لا يؤاخذ انت ولا هم بحساب صاحبه لان تقديره
فيه تكلف ما وهو ان يقال لا يؤاخذ كل واحد انت ولا هم
بحساب صاحبه ويكون انت ولا هم بدلا من كل واحد و
الا لم يصح ولذا اعترض عليه بعضهم بان ما ذكره غير عربي وقال
الصحيح ان يقال لا تؤاخذ انت ولا هم بحسابك وفيه انه يحتمل
خلاف المراد وهو نفي المواخذة بحساب كل واحد بالنسبة الى نفسه
فلعله سهو من قلم الناسخ وصوابه لا تؤاخذ انت بحسابهم ولا هم
بحسابك كما ذكره المص **قوله** جواب النهي قال الجرجاني في
كتابه المعروف بنظم القرآن ان من النظم ان يذكر مبتداين
مختلفين في المعنى مجموعا بينهما ثم يرصد لهما جوابين مختلفين في المعنى
مجموعا بينهما فيرد بالعبرة الى كل مبتداء حقه من الخبر الذي يقتضيه
كقوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم الخ هذا نهي مبتداء جزاؤه
فتكون من الظالمين لانه مطابق له وبعده قوله ما عليك من
حسابهم من شيء الى آخره هذا نفي جزء فتطردهم ولهذا كان منصوبا

واخر الاول للوزان انتهى ولم يبين وجه حسن لذلك
النظم ولعل له وجها حسنا وهو اما مشاركة المبتدئين في كل من
الجوابين وان كان احدهما اغلب في احدهما كقوله تعالى
ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله
يريد بالاول الليل وبالثاني النهار مع مشاركة تقع بين الليل
والنهار في صفتيهما وان كان الاغلب على كل واحد واحدة
منهما ولذا روعي فيه ترتيب اللف والنشر كما ترى او مناسبة
احد الجوابين للآخر كما في هذه الآية الحسنى ومن قصره في الاول
قصر فيه ثم ان لتأخير الاول هنا وجها وجيها غير ما ذكره
الجرجاني من انه يجوز الوزان وهو ركاكة الفصل بين هذا النفي
وجوابه وهذا ظاهر او كون هذا النفي مع جوابه من تتمة النهي ولذا
جاز اعتراضه بينه وبين جوابه **قوله** على وجه التسبب على صيغة التفعل
اي كون الطرد سببا للظلم او التفعيل على اختلاف النسخ اي
جعل الطرد سببا اذ الفاء في قوله فيكون للسببية والمقصود منه
دفع ما عسى ان يقال لا شك انه لا يصح ان يقال ما عليك
حسابهم فيكون من الظالمين او العطف المذكور يقتضي ذلك
لان المعطوف على الجواب في حكم الجواب وحاصل الدفع
ان المعنى فتظلم بسبب الرد **قوله** وفيه نظر توجيهه ان الطرد انما
يستقيم جوابا للنفي على تقدير ان يكون حسابهم عليه وحينئذ لا يكون
سببا للظلم ودفعه ان معنى ما عليك من حسابهم من شيء نفي عنك
حسابهم فيلزم لك الظلم بطردهم فانتفى الحساب والطرد

والظلم المسبب عنه ويفهم منه انه لو كان عليه حسابهم لم يكن
طردهم ظلما وهذا معنى التسبب واشار اليه صاحب الكشف
ولكن لم يات بالكشف بناء على ما هو مكشوف لمن لم ينظر
معاني الكشف قال بعض المفسرين الاظهر انه عطف على فتطردهم
والمعنى الاخبار بانتفاء حسابهم والطرد والظلم المسبب عن الطرد
ومنهم من اجاب عن النظر بان التقدير فتطردهم بقول المشركين
يعني يكون الطرد حينئذ سببا للظلم بناء على انه عم ليس له علم بسرائر
حتى يتبين له الذين صدقوا ويعلم الكاذبين فيكون طردهم لا عن
علم وهو ظلم ولا يلزم منه عدم حصول الظلم على تقدير عدم كونه
حسابهم عليه بل بطريق الاولى فهو من مثل قول عمر رض نعم العبد صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه على ما هو المشهور وهذا الجواب بعيد عن
الصواب لان هذا الكلام يقتضي بمعونة المقام انه عم على تقدير كونه
حسابهم عليه يكون معذورا في طردهم والمعنى الذي ذكره هذا المجيب
وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يخفى على من له تدرب في البلاغة في اساليب
المقال انه لا يطابق مقتضى الحال ولا معنى لعدم كونه عم معذورا
على هذا التقدير لانه يوجب الحرج فهذا ان اعتبر في هذا المقام لا
يكون الا ادعاء مجردا لا حقيقة له بخلاف قول عمر رض فتدبر
قوله وهو اختلاف الناس في امور الدنيا اي بالفقر
والغنى مثلا حتى ادى ذلك الى طلب الاغنياء طرد الفقراء فتنا
اي ابتلينا بعضهم ببعض في امر الدين ايضا حتى ادى هذا الى قولهم
اهؤلاء من الله عليهم من بيننا فالكلام على تشبيه فتن بفتن

والزمخشري جعله من قبيل قولك ضربته كذلك اي هذا الضرب
المخصوص وامثاله كثيرة وليست بالقليل فالقصد الى المصدر
في الحقيقة وان كان ظاهره على التشبيه كقولك ذلك كذلك
وتوجيه التشبيه في مثله هو اعتبار الشيء في نفسه واعتباره من
حيث انه مذكور في المعقولات وفي المحسوسات مثل ضربته
كذلك اعتباره في نفسه ومن حيث انه مرئي او معلوم وقس
على ذلك وذلك كذلك والمص عدل عنه اعتبار الظاهر
التشبيه فيما هو ظاهر التشبيه وترك وصفه بالعظيم المستفاد
من استعمال ذلك في القرب كما فعله الزمخشري بناء على ان
المشار اليه ح يكون ماضيا فهو كالبعيد فلا يلزم منه التفخيم وان
كان جاز القصد باعتبار انه قريب المضي ولا يبعد ان يكون
للتعظيم بحسب الدرجات التعجب حيث انه فتن عجيب عظيم العجب
لانه اذا نظر في حد ذاته ليس بعيد شيئا مما يدعو اليه من الكفر
والعناد ومع هذا فهو يمنعهم من الايمان واطهر الاديان
ثم ان ابن عطية جعل الاشارة الى طلب الطرد واعترض عليه
بعضهم بانه لا ينتظم اذ يصير التقدير مثل طلب الطرد فتنا بعضهم
والمتبادر الى الذهن من قولك ضربت مثل ذلك المماثلة
في الضرب لا ان تقع المماثلة في غير الضرب واما انا فلعله اراد
بطلب الطرد هذا الفتن بكنايته قال مثل هذا الفتن الذي هو طلب
الطرد فتنا بعضهم وانما عبر به بيانا لما اريد به ههنا حيث انه ما فتن
هو عليه فاستقام الكلام على المماثلة في الفتنة ويمكن ان يكون ذلك

اشارة الى اكرام الذين يدعون ويكون المراد من فتنا بعضهم
ببعض ما فى الامم السالفة حيث رزق للفقراء دون الاكابر
والرؤسا، كما حكى عن قوم نوح انؤمن لك واتبعك الارذ
او يكون ذلك اشارة الى طلب الطرد لانه وقع من الامم
السابقة بدليل قوله وما انا بطارد المؤمنين فالمراد
بيان ان هذا سنة الله التى قد خلت من قبل ومنه قصة طالوت
اذ قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه
ولم يؤت سعة من المال وقول فرعون ام انا خير من هذا
الذى هو مهين لا الى ذلك قوله اى هؤلاء من نعم الله
عليهم انما حمل حتى الموصول وجعله خبر الهؤلاء ولم يجعل من الله
خبرا عنه لان الاستفهام مما يليه الفعل فى الاصل فاذا دخل
على المبتدا، حيث كان الخبر فعلا مثل ازيد قام لزم ان يقدر
فعل بعد اداة الاستفهام ويجعل ذلك الفعل المذكور مفسرا له والا
يخرج الكلام من الفصاحة واما اذا جعل الخبر اسما كالمبتدا، يكون
الكلام فصيحا بلا تقدير نحو ازيد قايم ففى الاية توجيهات ثلثة
احدها كون هؤلاء منصوب المحل على الاشتغال بفعل مضمر يفسره المظهر
العامل فى ضميره بواسطة على ويكون المفسر من حيث اللفظ
والتقدير افضل الله هؤلاء من عليهم ولا محل لقوله من عليهم
لكونها مفسرة والثانى كونه مرفوعا على الابتدا، والخبر من
الله عليهم وقيل الاول اظهر منه للاصل المذكور والثالث ما
اختاره المص لما فى التفسير من التكلف العسير وفى الثانى وان

لم يوجد الاضمار لكنه خلاف الاصل المختار وبما فيه كثرة
الحذف وقلة المحذوف اى بعض من كثير اما مع خفته هذا الذى
حمل المص على ما ذكره فاندفع ما قيل من انه تكلف لا حاجة الى
وغير مناسب للمقام لان المعنى على الكار ان يكونوا مختصين
باصابة الحق دونهم كما قرره واذا كان نظم الكلام كما ذكره
كان المعنى على ان يكون هناك من من الله عليهم من بينهم
ويعرفون بكونهم كذلك ولكن ينكر المتكلم ان يكونوا هؤلاء
الفقراء، ولا يخفى انه غير المعنى المراد ووجه الدفع هو ان هذا انما
يتوجه على كون من مبتدا، وهؤلاء خبره مقدما عليه يدل عليه قوله
بعده ولعل الذى حداه الى هذا التكلف هو انه لما راى ان المعنى
على الحصر كما لا يخفى ولا وجه له الا بان يكون هؤلاء، خبرا قدم
على مبتدا، هو الموصول المقدر والشان ليس كذلك لانه
اذا اتفق الاعراب فى المبتدا، والخبر واتفق القرينة وجب
تقديم المبتدا، وقصد القصر الذى جعله قرينة لا يكون قرينة اذا القصد
مستفاد من جوهر الكلام كما يجى ثم قال لم لا يجوز ان يكون
هؤلاء، فى محل النصب على انه مفعول من المذكور وقدم عليه للحصر ولا
يذهب على احد ان نصب هؤلاء بمن المذكور لا يجوزه احد اذ
الممنون ليس اياهم ولذلك قدر وانه فضل كما مر وقال
غافلا عما ذكرناه من انه خلاف الاصل لم لا يجوز ان يكون هؤلاء
مبتدا، ومن الله خبره ثم ان الحصر المقصود فى هذا المقام مستفاد
من قوله من بيننا قال ابو البقاء يجوز ان يتعلق بمن اى ميزهم من

من جنايتهم على سبيل التضمين وقال يجوز ان يكون حالا اي ممتن
عليهم متوددين فعلى كلا التقديرين يفيد الحصر المقصود ولمن قصره
على كونه حالا فقد قصر **قوله** واللام للعاقبة اعلم ان ما يترتب
على فعل مختار من حيث ترتبه عليه فائدة ومن حيث وقوعه في
طرفه غاية ومن حيث انه يعقبه عاقبة فان كان باعثا للفاعل
على ذلك الفعل بطريق الاختيار فغرض بالنظر الى الفاعل وعلة
غائية للفعل وافعال الله تعالى لما لم تكن معللة بالاغراض عندنا لم
يصح كونه غرضا بالنسبة اليه تعالى فيسمى اللام الداخلة على ما هو غاية لا غرضا
لام الصيرورة ولام العاقبة ولام المآل على ما صرح به ابن هشام
ووجه التسمية ظاهر لا يحتاج الى معرف ولا فرق من هذه الثلثة
عندهم في ان الترتب في الكل بطريق الافضاء لا بطريق الاقتضاء
وانكر البصريون تلك اللام وآثر الزمخشري تعرفه تعليلا
لمعاني اللام كما هو اصل في علم اللغة وتوفيقا بين المقر والمنكر
فقال والتحقيق انها لام العلة والتعليل فيها وارد على طريق المجاز
دون الحقيقة وبيانه انه وان لم يكن داعيا الى الفعل حاملا
عليه لكن لما كان عاقبته وغايته ومآله صار الفعل بالاضافة اليه
كان شبيها بالداعي الذي يفعل الفعل لاجله فاللام مستعارة لما يشبه
التعليل كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
كما بين في موضعه فههنا وجهان فانه اذا نظر الى ان ما قبل اللام
ليس بسبب لما بعدها بل مؤدية اليه لا بطريق الاقتضاء وما بعد
ليس بداع اليه يكون اللام للعاقبة لا للتعليل لانه حينئذ لا يصلح

كون ما بعده باعثا على ما قبله ولا كالباعث واذا اعتبر انها
حينئذ سبب لما بعدها وما بعدها حكمة ومصلحة لما قبلها وليس بغرض
عندنا وان كان كالباعث لان الغرض يعتبر فيه الاحتياج
اليه على ما ذكر في موضعه • والله عليم حكيم • غني كريم • انظر في
سورة الكهف الى قوله تعالى • واما الجدار فكان لغلامين يتيمين
في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان ابوهما صالحا فاراد ربك ان
يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك كيف يدل على
ان ارادة الرب على ذلك كيف كانت كالباعث الى الامر
باقامة الجدار لكن لا على سبيل الحاجة بل حكمة ومصلحة كما هو المذهب
وليس عنه مهرب ولذا قال واللام للعاقبة او للتعليل وقول
من قال ان الظاهر ان الله لم يجعل الفتن لاجل ان يوجد منهم
القول المذكور لا يصلح للمصلحة لانه لا شك ان هذا القول منهم
بارادة الله على مذهبنا فيكون الفتن لتلك المصلحة وبعلم انه
فيصلح تعليلا له بهذا المعنى سواء بالنظر الى الوجود الخارجي او الوجود
العلمي الارادي فافادت الآية كليهما واما الزمخشري فقد فر
من لزوم ارادة الله الكفر على ما هو مذهبه بحصر البيان في ان
الفتن سبب للقول في نفس الامر ولم يتعرض للوجود الارادي
ولذلك قال المص في قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا انما هي لام
الارادة عندنا وعند المعتزلة لام العاقبة فتاييد المذهب بقوله
لا يكاد يصح كما فعله بعض الافاضل بقي ههنا كلام وهو ان التفتازاني
ذكر في شرح المقاصد ان لام العاقبة انما تصح في فعل من يجهل

الواقع فيفعله لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده كما في قوله تع
ليكون لهم عدوا وحزنا كيف يتصور في علام الغيوب هذا
وما توجيه كلام المص كذا قيل واقول ما ذكره مخالف لما ذكره
اصحاب العربية لانهم صرحوا بجواز كون اللام في قوله تع
ربنا انك آتيت فرعون وملاه زينة واموالا في الحيوة
الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك للعاقبة ذكره ابن هشام و
التاويل بتقدير فزينوا وبمولوا ليضلوا او يجعل قوله آتيت استفهاما
انكاريا او بتقدير الاستفهام قبل ليضلوا لا حاجة اليه ولا داعي
بما بيناه لك فلا تغتر به فانه قد اغتر ببعض ما ذكره في ليكون
لهم عدوا وحزنا وهو بيان جهل آل فرعون بعاقبة فعلهم
وانما ذكره ليتضح به انه لا يصلح كونه غرضا لهم فيندفع به توهم كون
اللام للتعليل هذا وقد يقال الاستدلال على ما فسره قد ادى الى
الحسد المودي الى ذلك فاللام للتعليل بلا حاجة الى التضمين
وانت خبير بان التادية المذكورة ليست بطريق العلية بل هو
لخبث باطنهم فانما هي بسبيل الافضاء لا الاقتضاء فافهم جيدا
قوله مفوفقة لقوله تع ومن يؤمن بالله يهد قلبه قوله فيه
لقوله افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم
على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ثم لا يخفى حسن موقع
الشاكرين في مقابلة المن الذي هو الانعام فكانه قيل في جواب
استفهامهم اهؤلاء الى آخره نعم هم الذين انعم الله عليهم من
بينكم فانه اعلم بالذين يشكرون نعمته فوضعها فيهم وزادهم

كقوله الله اعلم حيث يجعل رسالته فالاستفهام للتقرير والتبجح
كانه قيل أانتم اعلم الله حتى نفيتم ايمانهم وقذفتم بالغيب وانتم
تعلمون ان الله اعلم منكم فهم هم الشاكرون وانتم الكافرون
فاخسئوا قوله وابتلاع الحج يريد ان الآيات اعم اذ لا وجه للتخصيص
ههنا وقوله يؤمنون دون آمنوا يشير الى انهم كما واظبوا
على العمل يواظبون على العلم فيؤمنون بحذاء يدعون وانما لم يلتفت
الى احتمال كون الباء في بآياتنا للسبب لكون المال واحدا فلا داعي
لارتكاب خلاف الظاهر مع وجود الوجه الظاهر قوله
بعد ما وصفهم بالمواظبة على العبادة اشار الى ما مر من ان المراد
بيدعون العبادة الدايمة في كل آن وآن اريد بالغداة والعشي
وقتان مخصوصان فان التخصيص حينئذ انما هو بالذكر لا في المعنى
فانه لما ان الشغل فيهما غالب على الناس فمن كان فيهما مقبلا
على العبادة كان في ساير الاوقات ادوم اقبالا واقوم اجلالا
قوله بان يبدا بالتسليم اي بافشاء الاسلام من جانبه
ابتداء خلاف العادة تعظيما روي عن عكرمة رض انه قال
كان النبي عم اذا راهم بداهم بالاسلام ويقول الحمد لله الذي
جعل في امتي من امرت بان ابداهم بالسلام ذكره الامام
وفي رواية جعل من امتي من ابداهم بالسلام ذكره ابو حيان
ولما وقع الانشاء والاخبار في حيز القول صح الكلام بصريحه
ولم يحتج الى التقدير قوله او يبلغ سلام الله اليهم اي بان يخبرهم
عن الله تع بانه سلم عليهم وفي بعض النسخ وقع العطف بالواو

والظاهر ان المص ذهب على اثر الزمخشري وفي كلام الوجهان
صريحان فان قلت لم قدم المص ما اخره الزمخشري قلت لانه
يؤيده الحديث المذكور وترك العاطف في قوله كتب ويدل
على البدا بالانشا ايضا اي كما يدل الحديث المذكور قوله
سلام عليكم دون عليكم السلام كما هو المسنون في ترتيب
التسليم فاندفع ما قيل يفوت حينئذ قوة المعنى لان كونه سلمهم
السلام والاخبار بانه كتب على نفسه الرحمة وانه من عمل منكم
سوء بجهالة مغزله لا يقوم مقامه السلام فقط وتقديره يفضي الى
ذلك وقد عرفت صحته بصريحه قوله ويبشرهم اي بقوله
كتب ربكم على نفسه الرحمة قوله بعد النهي عن طردهم ظرف
لوصفهم وايذانا تعليل له فضيلة العلم مستفادة صريحة من الوصف
بالايمان بقوله الذين يؤمنون وفضيلة العمل من الوصف
بالعبادة الدائمة بقوله يدعون ربهم وانما قدم العلم منا لان
العمل فرع العلم وقوله يدعون ربهم الى ما يدل على سبق
العلم لهم لان المواظبة على العبادة على وجه ارادة وجه الله لا
يكون الا بعد الايمان ففضيلة العلم مستفاد منه ايضا استفادة
ضمنية ولذا قيدنا بصريحة كما ترى قوله ويبشر من الله
بالسلامة قيل هو مبني على الوجه الثاني في التسليم قلت بل هو
ناظر الى الوجهين وينتظم اياهما اما على الثاني فظاهر بحيث
لم يخف على القائل واما على الاول فظ ايضا على من له ادنى مسكة
فان الدعاء بالتسليم من النبي عليه السلام لا يشك في استجابة

فيلزم له البشارة بالسلامة من الله لا محالة والعجب انه بعدما
قدم المص هذا الوجه في توجيه سلام عليكم وهو يدل على ترجيحه على
الثاني كما هو دأبه بناء على ما ذكرنا كيف يقال بني كلام عليه وغض
البصر عما هو مطمح النظر ولعل انما غره ظاهر قوله من اتبع
وقوله والرحمة في الآخرة متعلق بقوله كتب على نفسه الرحمة والفارق
بينهما هو المقابلة هنا حملا للكلام على التأسيس الذي هو اولى
من التأكيد والا فكل واحد منهما يعم كل واحد منهما ووجه التخصيص
للاول بالاول والثاني بالثاني المناسبة الظاهرية بينهما كما
هو المشهور وما بعده من قوله انه من عمل الخ يبين المراد بالرحمة
ما هي قوله وقيل ان هو ما عطف بحسب المعنى على قوله هم
الذين يدعون لا على قوله الذين يؤمنون هم الذين يدعون
اذ لا حاجة اليه فكانه قيل وقيل هم الذين جاؤا الى آخره والمرض
لان الاول قول الجمهور والمناسب لما قبله المسطور ولا ينافي
خصوص السبب عموم الحكم لغير المذكور قوله فلم يرد عليهم
اي لم يجبهم اما لا تباع الوحي والتوقف في امرهم الى امر الله
فيهم طمعا في العفو كما هو عادته فانه شفيع لاهل الكباير من امته
ورحمة للعالمين واما غضبا عليهم لفرط غيرته في الدين قوله
استيناف بتفسير الرحمة اي استيناف نحوي وقع جوابا بالاستفسار
عن الرحمة فلا منافاة بينه وبين كونه استينافا للجواب كانه
قيل وما هي بهذا على قراءة فانه بالكسر فدل عليه بقوله استيناف
ثم عطف عليه قوله وقرا نافع الخ وظاهر انه اراد به افادة ما

ذكره الزمخشري بقوله انه فانه بالكسر لكنه قاصر عن تلك الافادة
فان منهم من قراء بكسر الاول وفتح الثانية وهو الارجح فلعله
بنى كلامه على المتواتر وقراءة الارجح خارجة عنه والتفصيل في المتواتر
انه قراء ابن عامر وعاصم ويعقوب انه فانه بالفتح فيهما ونافع وا
المدنيان اي نافع وابو جعفر في الاولى وابن كثير وابو عمرو
وحمزة والكسائي بالكسر فيهما كذا في حرز الاماني والدرة تكملة
على المصنف ذكراي جعفر حيث ذكرنا فيها ووجه تركه غير ظاهر وساير
ما ذكره ينتظم التفصيل المذكور وظاهر كلام الزمخشري مقصور
على القرائتين وهما الكسر فيهما والفتح فيهما كما لا يخفى على من نظر
في كلامه ثم في اعراب تلك القراءات وجوه متخالفة والمصنفان
انما ذكرا منها ما هو اظهر واشهر ونحن ايضا تركنا بالمن هو عليه
وانما علينا شرح ما وقع في كتاب المصنف ولا يخفى تظهر بالتامل
في نظم الآية الكريمة لمن له ادنى تمارس في قواعد الاعراب
قوله على البدل فيه وجه آخر وهو ان يقدر الباء اي بانه او
اللام كما هو الشايع في ان ولذا قيل الانسب هذا لكن الله
اعلم لما عرفته من انه انما ذكر ما هو الظهر لم يذكره قوله
في موضع الحال فالتقدير مصاحبا بالجهل وقوله جاهلا تصوير
للمعنى اذ المصاحب للجهل جاهل لا محالة فالباء ح للملابسة و
يجوز ان تكون للسببية ح قال ابو البقاء هو مفعول به لعمل وهذا
ليس بواضح اللهم الا ان يقال عمل سوء مسببا لجهالة فكانه جعل
الجهل سببا للسوء الذي عمله بل الواضح كونه حالا ايضا ثم بعد كونه

حالا اما عن مرفوع عمل او منصوبه فكلام المصنف باعجازه شامل
للوجوه كلها قوله كمر فيما اشار بقوله لو فعلت الى يتضمن
الرد على ابي حيان حيث قال المراد بالسوء الشرك وفيه
اشارة الى نزول الآية وفيه حيث انه بعد ملاحظة رواية
وقعت فيه يشير اليه والافلا ولا في مجرد قوله كمر عليه على
ما لا يخفى روي انه لما نزل ولا تطرد الذين الآية جعل عمر رض و
دخل المسجد باكيا واستغفر الله فاعتذر وقال النبي عم ما اردت
بذلك الا خيرا فنزلت لكن على وجه كلي ولذا قال كمر ولم
يقل وهو عمر ثم ان الحديث المذكور دل على ان عمر لم يتبين
عاله حقيقة ما يتبعه فوجب على المصنف تخصيصه بهذا الوجه الاول
ولذا اتى به هنا لكن بقي شيء وهو انه يلزم من كلام المصنف كون
هذا من عمر رض ذنبا وهو مشكل من حيث انه منه رض انما
هو قول اجتهادي والخطاء فيه مثاب عليه فضلا عن كونه ذنبا
يدل عليه قول النبي عم ما اردت بذلك الا خيرا وحله ان
المراد بالذنب هنا كما هو المذهب اعم مما يستحق به كاسبه العقاب
او العتاب لما عرفت من انه نزل على وجه كلي شامل لاهل
الصغاير والكباير بل للكافرين الذين جاؤا على طلب الايمان
ان اول تؤمنون بالمعنى الاستقبالي اذ لا مخصص لعبارة سوء
فيدخل فيه ترك الاولى وكل ما يجوز عليه العتاب فهو سوء
ويجوز العتاب على خطاء المجتهد عتاب تاديب وتحذير عن
المساهلة والمسامحة في استعمال الدلائل الاجتهادية وان لم يقع

كما في آية الاسرى من قوله تع ما كان للنبي ان يكون
له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله
يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم على ما بين في موضعه ولهذا
قال النبي عم لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ
فقوله عم ما اردت بذلك الآخرة يريد به نفي موجب العقاب
عنه رض وبكاء عمر رض لجلالة العتاب وخوف العقاب وان
لم يقع كبكائه مع النبي عم حين نزلت آية الاسرى على ما روي
وبين في محله قوله او ملتبسا بفعل الجهلة في بعض النسخ
بفعل الجهالة والاول هو الصحيح ممن قال او ملتبسا بجهالة فلم يتأمل
هذا ما ذكره الزمخشري اولا بقوله فاعل فعل الجهلة وهذا صريح
في ان الجهل الحقيقي على هذا الوجه ليس في العامل بل في الجهلة بخلاف
الوجه الآخر حيث صرح فيه بان العامل جاهل حقيقة وهذا ما
ذكره المص بعينه الا ان الزمخشري بقوله لان من عمل ما
يؤدي الى الضرر الى قوله فهو من اهل السفه والجهل اشار
الى اطلاقه على العامل مجازا في هذا الوجه ليفيد وجه دخول باء
الملابسة على هذا الوجه على جهالة اذ معناه حينئذ ملتبسا بنفس
الجهالة والملتبس بنفس الجهالة هو الجاهل فكانه قال الجهل حقيقة
منتف عن العامل في هذا الوجه الا ان نظم الآية يؤذن
اطلاقه عليه فهو مبني على التجوز وانما جيء به اشارة الى انه لا فرق
بين الجاهل حقيقة وبين الفاعل فعل الجاهل حقيقة في ان حكمهما

سواء وكلام المص خال عن هذه الافادة صريحا ميلا منه
الى جانب الايجاز وقد فتح باب المجاز اذ لا يذهب على
احد ان من فعل فعل السفهاء يصح اطلاق السفيه عليه مجازا
فلم يحتج الى بيانه فاكتفى بالاشارة عن صريح الافادة ومن
لم يتنبه لذلك زعم ان بين كلاميهما تخالفا حيث قال لم
يفسر بجهالة بالجاهل كما فعل الزمخشري كذلك فعلى ما ذكره
المص يكون الجهل في العامل على (الوجه) الاول وفي غيره على الوجه الثاني
وعلى ما ذكره الزمخشري يكون في العامل على الوجهين الا انه
على احدهما حقيقة وعلى الآخر مجازا قوله بعد العمل او السوء
يريد ان الضمير في من بعده اما للعمل الدال عليه الفعل كقوله
تع اعدلوا هو اقرب للتقوى وان كان بعيدا لفظا لقربه معنى
لان نسبة البعدية اليه اقرب منها الى السوء وهو ظاهر واما
للسوء لقربه لفظا ولكون رعاية جانب المعنى اولى قدم البعيد
على القريب لفظا وانما عقب ثم به تفسيرا له واشارة الى ان
المراد به مطلق البعدية لا ما هي ح محله وفي ثم اشارة الى ان
السيئات وان طالت والتوبة وان تأخرت فهي مقبولة
وللتراخي الرتبي فيه وجه فتأمل قوله بالتدارك الخ
يريد ان معنى اصلح لم يفسد توبته بعدم التدارك في الاجتناب
عن المعاصي وبعدم العزم المذكور وهو معنى التوبة النصوح في
قوله تع توبوا الى الله توبة نصوحا واما مطلق التوبة
في اللغة فلا يعتبر هذا المعنى فيها فقول من قال هذا معتبر فيها

فتذكره لزيادة التقرير انما وقع من عدم الفرق بين التوبتين
ولا وجه لتقييد ما يجعلها تقريرا لها ولا يجعلها عرفية لذلك ويجوز
ان يكون ذلك الاصلاح هو اصلاح التوبة اللازم لها وهو
تبديل السيئات حسنات فالمعنى واصلح توبته برفع التوبة
والتذكير لانه بمعنى الرجوع او مصدر ويسند التبديل اليها تجوزا
واما اذا جعل مرفوعه ضمير التائب يترتب الى المعنى الاول
وكذا اذا جعل اصلح بمعنى صار ذا اصلاح فتامل قوله
فتحة من فتح الاول غير نازع الى آخره. اعلم ان القراء
اجمعوا على فتح ما بعد فاء الجزاء في قوله ألم يعلموا انه من
يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم كتب عليه انه من تولاه فانه
يضله كما اجمعوا على كسرها في قوله ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا
ولكل وجه واما نافع فقد خالفهم هنا وذكروا للفتح خمسة اوجه
الاول والثاني ما ذكره المص والثالث انه ابدل من ان
الاولى وهو قول الفراء والزجاج ورد هذا بان البدل لا
يدخل فيه حرف عطف فان قيل الفاء زائدة رد بانها غير
جايزة ما قال به الا الاخفش ولئن سلمنا ذلك يلزم
خلو المبتداء او الشرط عن خبر او جواب وجعل الخبر او
الجواب محذوفا وهو غفور لهم كما قاله الشيخ شهاب الدين
ابو شامة فيه بعد لا يخفى والرابع انها تكرير للاولى لما طال الكلام
وعطف عليها بالفاء نقل هذا عن ابي جعفر النحاس ورد عليه

بقاء المبتداء بلا خبر ان كانت من موصولة وبقاء الشرط
بلا جواب ان كانت شرطية كما ذكرنا هكذا قيل ونحن
نقول لا يذهب عليك ان هذا انما هو على حد قوله ايعدكم
انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون والفاء في فانه غفور
على حد دخولها في فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب على انه
تكرير لقوله لا تحسبن الذين يفرحون كما ذكره المص في ذينك
الموضعين لا يقال الشرط يحتاج الى الجواب فاين هو هنا
لانا نقول اذا متم يطلب الجواب كمن عمل منكم فالمعنى فيهما هو
مع تقديرهما انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما مخرجون حيث ان
انكم الثاني كرر وانه اي الله ثم من عمل منكم سوء بجهالة ثم تاب
من بعده واصلح غفور رحيم له والاية الثالثة ظاهرة المعنى و
اما الفاء فزايدة ايذانا بان ما بعدها مسبب عن ما قبلها لمن
ثمه لم يدخل في انكم مخرجون لعدم التسبب هناك ومع ظهور
هذا المعنى لا بعد في حذف الجواب والخبر ان لم يجوز تقدم جواب
الشرط عليه كما هو مختار المص وان جعل الضمير في الاول للشان
لقوله فانه غفور يقع جوابا للشرط او خبرا للموصول والخامس
من الوجوه رفعها بالفاعلية تقديره فاستقر له انه غفور اي ثبت
غفرانه ويجوز ان يقال فعليه انه غفور اي غفرانه فيرفعه الجار معتمدا
على اسم ان ان جوز ذلك والا فعلى مذهب الاخفش فانه
لم يشترط الاعتماد ثم انه ما احسن مساق هذا المقال لو
اولا ان يقول للمؤمنين سلام عليكم مبتداء اولا بالسلام والا لكن

لمن امن وخاطبهم ثانيا بوجوب الرحمة واسند الكتابة الى
ربهم اى كتب الناظر فى مصالحكم والذى رباكم ويملككم الرحمة
فهذا تبشير بعموم الرحمة ثم ابدل منها شيئا خاصا اكبر من كل شئ
وهو غفرانه ورحمته لمن تاب فهو مثل قوله ورضوان
من الله اكبر بعد قوله وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات
عدن قال التفتازانى هذه الآية تقوى مذهب المعتزلة سيما
على الوجه الاول الذى ذكره المص حيث ذكر فى مقام سعة الرحمة
ان عمل السوء اذا قارن الجهل والتوبة والاصلاح فانه يغفر
ولذا قيل انها نزلت فى عمر رض حين لم يعلم المضرة وتاب و
اصلح فلا يدل على ما ذكر انتهى ولا يخفى انه لا حاجة فيه الى هذا التحقيق
فيه لان من نظر فى ظاهر ترتيب الآية البليغة ظهر له ان هذه
القيود المذكورة لو سلم انها قيود ثم انها حقيقية لا اتفاقية انما
هى لوجوب المغفرة وزيادة الثواب فانه قال كتب على نفسه
الرحمة اى اوجب ولا خلاف فى ان الايجاب العادى
للمغفرة وزيادة الثواب مشروط بهذين القيدين اعنى التوبة
والاصلاح فلا ينافى جوازها بدونهما كما هو المذهب فالتبشير
انما هو بوجوب المغفرة وزيادة الثواب وجوبا عاديا
لا عقليا كما هو مذهب المعتزلة وان شئت فاتل من كتاب
ربك انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون
من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وما يقابله وليست

التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت
قال انى تبت الآن الآية اى انما تجب التوبة على وا نظر
الى قوله فاولئك يتوب الله هل اشترط لهذا التفريع القيد
المذكور فنعلم انه لزيادة الثواب ليس الا فتخلص منه ان
مجرد جواز العفو ومجرد جواز قبول التوبة لا يلزم اعتبار هذه القيود
فيهما واما الجهالة بالمعنى الاول فليس بشرط لقبول التوبة بالاتفاق
بيننا وبين المعتزلة كما صرح به المصنفان فى تفسير قوله يعملون
السوء بجهالة حيث حملاها هناك على الوجه الذى ثنى المص الوجه الاول
به هنا فقط فهى على هذا المعنى ليست بقيد وهو ظاهر واما على الوجه
الاول فهو قيد اتفاقى لا يضر بالمذهب والمص انما ذكره هنا و
قدمه على ما قدمه الزمخشرى وهو الوجه الذى اخره لتأييده بما روى
من اشارة عمر رض لا لانه شرط فيه والزمخشرى مع مبالغته فى التعصب
لمذهبه لو لم يقف على ما ذكرنا من فطنته فاينا عنه هذه الدقيقة فافهم
هذا واما ما ذكره بعض المحشين فى جوابه من ان المراد من الآية
بيان سعة الرحمة وان التائب المذكور يصير اهلا لوصولها اليه
لان الله كثير الرحمة يجوز ان يغفر ويرحم بادنى سبب
وليس المعنى انه يغفر قطعا فلا يدفع شيئا مما قيل اذ يلزم حينئذ كون
كتابة جواز الرحمة مشروطا بهذا السبب وهو مذهب المعتزلة بعينه
وايضا لا يخفى على المصنف ان مجرد جواز الرحمة ليس سعة لها ولو
بادنى سبب بل سعتها جوازها بلا سبب ووجوبها عادة بسبب
وهو المذهب وقوله وليس المعنى انه يغفر قطعا ان كان المراد

به نفي الوجوب العقلي ردا للمعتزلة فما توهم احد ذلك حتى
يحتاج الى دفعه لان المتبادر من قوله كتب ربكم على نفسه
هو الايجاب العادي لا الوجوب العقلي كما هو الظاهر وان
كان نفي الوجوب مطلقا فهو خلاف المذهب ثم قال البعض
وما قيل من اتفاق عمر رض فعلى تقدير تسليمه لا يرفع عموم الحكم
المستفاد من كلمة من وكون الجملة تفسير الرحمة المطلقة وكون
كتب الرحمة في سياق قوله سلام عليكم ولا يخفى عليك مما
اشرنا ان معنى هذا القول ان القيد المذكور وقع اتفاقا
مما نزلت في عمر رض لكون حاله في نفس الامر كذلك لا انه
قيد مخصص للحكم وسببه فلا ينافي عمومها فتامل قوله اي
فامره او له غفرانه وقد يقال على اضمار الفعل اي فليعلم انه غفور
رحيم وما ذكره المص اقرب منه كما لا يخفى قوله ومثل ذلك
التفصيل يحتمل حمله من قبيل ضربته كذلك ومن قبيل التشبيه بينه
وبين ما وقع في غير هذا الموضع من تفصيل الآيات في حق بعض
الطوايف ومن مثل وصف المصدر المحذوف بالكاف
او جعله حالا من ضمير ذلك المصدر كما هو رأي سيبويه اي فصلناها
تفصيلا مثل ذلك كما ذكر تفصيل مثله في مثاله قوله الواضح
اشارة الى وجه حسن تلك الايات وتعظيمه المستفاد من قوله
كذلك حيث اشار به الى القريب الدال عليه صيغة الاستمرار
اعني نفصل مع كونه للبعيد لبعد مرتبته في الحسن والنظم لان
حسن البيان والبينات بوضوح الدلالات وظهور الاشا
ث

قوله في صفة المطيعين رد على صاحب الكشاف حيث خصه
بالمجرمين لقوله ولتستبين سبيل المجرمين ووجه الرد هو ان الايات
جمع مستوعب وقد فصل فيما قدم احوال الجميع لا سيما ذكر احوال المطيعين
وهو قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي في اثناء احوال المجرمين
بعد ذكر المطبوعين وهو قوله صم وبكم في الظلمات وبعد
الذين يرجى ايمانهم وهم الذين يخافون ان يحشروا
وقبل الذين امنوا ولكن لا يحفظون حدوده على ما فسره فالتخصيص
خلاف الظاهر ولا دلالة لقوله سبيل المجرمين عليه لان تلك
الاستبانة داخلة في الجميع حاصلة منه واما تخصيص الاستبانة بهم فلا
عتناء بشانهم في مثل هذا المقام لان اصل المقصود ذلك
لانقسامهم على ما ذكر من الاقسام ولانهم اناد واما تقدم ذكره
ليعامل بكل واحد منهم بما يليق ان يعامل به واما حال المطيعين
فامره سهل عليه مع انه قد علم كيف يعامل بهم من تلك
الاستبانة ايضا بحكم ان تبين احد الضدين يتضمن تبين الاخر
وان لم يكن مقصودا اصليا في الكلام ولا حاجة الى حمل الاية
من باب الاكتفاء حينئذ كما قيل واما قلنا على ما فسره لانه
يجوز ان يكون المراد بالمصرين المطبوعين الذين يشار اليهم
بقوله فتنا بعضهم ببعض وبالاوابين من يشار اليهم بقوله انه
من عمل منكم سوء وعلى هذا حمل بعضهم كلام المص وجعله وجها لرده
كلام الزمخشري وعلله بانه قريب فالحمل عليه اولى لكن يخرج
منهم حينئذ من يرى عليه امارة القبول وهم الذين يخافون ان

بحث وانما يكون ما سمي بالتفصيل تفصيلا بل الحق ان كلام
المص اوفى بهذا من الاقسام الرباعية وكلها ترتيب متصل بقوله
وكذلك نفصل وذلك بان يراد بالمصرين المطبوعون سواء
استفيد من قوله صم بكم او من قوله فمنا والاول اولى
وبالاوابين من يرى فيه امارة القبول لانهم في شرف
الانابة كما مر والذين يؤمنون من عمل منهم سوء اسما قوله
فصلنا هذا التفصيل يدل على انه علة المعلل محذوف قدمت
لكونها اهم وقدر الماضي نظرا الى ما عليه المعنى وذكر نفصل بلفظ
المضارع لقصد الاستمرار فانك اذا قلت قولا حسنا
وقلت كذلك اقول يكون معناه قلت واقول القول
كذلك هذا اذا كان كذلك نفصل من قبل كذلك ضربت
كما اختاره الزمخشري واما اذا كان من قبيل التشبيه فلا يحتاج
الى التوجيه ثم ان هنا تفسيرا آخر وهو ان يكون قوله ولتستبين
علة لقوله وكذلك نفصل الآيات معطوفة على علة المفهومة
منه المفهومة له عرفا وذلك انه لا شك ان قوله و
كذلك نفصل الآيات يراد به الملوح بوضوح ودلالتها على
المطلوب وحسن ادائها الى المقصود كما هو مراد من قال كذلك
اضرب اذا هو قول يقال حين اعجبه فعله والا فلا يكون كلاما
مستقلا مفيدا فائدة يعتد بها فالمفهوم العرفي من قوله
وكذلك نفصل الآيات لكونه ادل على الحق واوضح دلالة
وافصح عبارة فنعطف عليه ولتستبين عندك سبيل المجرمين

والعطف على المفهوم شايع بينهم ذايع عندهم قوله قرأه
نافع بالتاء ونصب السبيل ومعه ابو جعفر من العشرة كذا
في حرز الاماني والدرة قوله وابن كثير وابن عامر
ذكر في التحفة قراء الاخوة يعني حمزة والكسائي وخلف وكذا
شعبة بالتذكير والرفع والباقون بالتانيث وغير المذكورين
بالرفع حينئذ فهذه هي وجوه القراآت في هذه الآية المروية
تواترا وصحة المعنى يحتمل وجوها غيرها لكن لا معتبر بها في مقابلة
التواتر فتامل قوله فانه يذكر ويؤنث فالتميميون واهل
نجد يذكرونه وعليه قوله وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه
سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والحجازيون يؤنثونها
كما قال شاعرهم • خلى السبيل لمن يبني المنار بها وورد به
قوله ويتخذها هزوا ويبغونها عوجا وتبغونها عوجا وهذه سبيلي
وهي مؤنثة اكثر ووقعا في القرآن العظيم منه مذكرا فتذكر
واما هنا فلا يلزم من تذكير الفعل كون تلك القراءة على لغة
بني تميم لان تانيثه غير حقيقي ففي قول المص فانه يذكر ويؤنث نوع
قصور فتدبر قوله ويجوز ان يعطف على مقدرة اي
علة مقدرة وهي قوله ليظهر الحق فالمعلل هو المذكور في نظم
ما لا علة في نظمه اعني القرآن العظيم فالعطف للعلة على علة محذوفة
يدل عليها نسق المعلل على هذا النسق المذكور كما ذكرنا لكن فيما ذكر
لمندوحة عن الحذف وذلك ان تقدر هكذا نفصل الآيات لتستبين
ولتستبين لكم اولئك او انت على وجوه القراءة بطريق التنازع

الفعلين قوله بما نصب لي الخ يعني به ما لا دلة العقلية والسمعية فان الاولى منصوبة في جبلته والاخرى منزلة من ربي قوله عن عبادة ما تعبدون تصريح بما اقتضاه معنى النهي من تقدير عن قبل ان و قوله ما تعبدون اشارة الى ان تدعون بمعناه و قوله او ما تدعونها الهة دلالة على انه بمعناه و قوله من دون الله معمول لتدعون لا له و لا عبد على سبيل التنازع كما قيل اذ لا نزاع في ان الموصول معمول اعبد و هذا من تتمة الصلة فكيف تنازع فيه فعل تقدم على الموصول الامع بعد لفظا و معنى قوله تاكيد لقطع اطماعهم يعني ان هذا و ما قبله متلازمان في المفهوم بحيث يفهم من كل منهما ما يفهم من الآخر لا انهما متحدان في المفهوم لان الثاني اعم بحسبه فيجوز ان يراد به التعميم بعد التخصيص الواقع للاهتمام مبالغة في مخالفتهم و مجانبة الهوى بحيث لا يتبع هوى ما فكيف حين فيكف الهوى الذي هو الاكبر الاهواء قوله واستجهال لهم حيث انهم جهلوا الحق و زعموا الهوى هدى فيل عليه لو جعله مستفادا من قوله قل اني نهيت الخ من حيث انهم لم يعلموا ما دل عليه العقل والسمع كما فعله الزمخشري لكان اولى فنقول كونه هوى من مقدمات ادلة النهي الموجبة له التي اشير اليها في قوله تعالى ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون يعني زايد فاتبع ما دل عليه دليل ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون الى منا يعني فاتبع ما دل عليه دليل ولا تتبع غيره

لان غير ما دل عليه دليل هوى و كل ما هو هوى لا يستحق ان يتبع و لا يضر تاخر توقف كونه هوى في نفس الامر على مخالفة الدليل كما زعمه البعض فظهر ان مبدا موجب النهي و مظهر للاستجهال هو هذا القول هو و لذا ذكره المص ههنا لا لانه لا يفهم مما قبله لما ذكرنا فما ذكره اولى لا يقال برهان التوحيد على ما ذكره فنه لا يتوقف على ما ذكره لانا نقول هو برهان التوحيد الذاتي والمراد ههنا التوحيد التعبدي اذ هم لا يمنعون التوحيد الذاتي الذي يكفي في اثباته العقل وحده قوله و تنبيه لمن تحرى الحق الخ تنبيه على رجحان مذهب الاشعري عنده و عليه المعتزلة وكثير من المتكلمين من ان ايمان المقلد غير صحيح في حق الآخرة خلافا للفقهاء وكثير من العلماء والتفصيل في فنه ثم النزاع فيمن نشا على شاهق الجبل مثلا من الذين لا يتفكرون في الخالق والمخلوق واخبره انسان بما فرض عليه من الايمان مثلا فصدقه بمجرد الخبر لا فيمن تواتر عندهم الحق سواء نشا في ديار الاسلام اولا وهنا تخريج آخر لكلام المص وهو ان معناه لمن تحرى اظهار الحق وظهوره كما في الآيات من مناظرة النبي عم مع المشركين فحينئذ تكون الكلام من قبيل ما اتفق عليه جميع الانام اذ من المعلوم ان التقليد ليس بمظهر والمعنى اني لست بمقلد مثلكم بل اطلب الحق الظاهر الثابت و يجب على من كان كذلك ان يتبع البينة و لا يقلد و على هذا التخريج يدل قوله تحرى دون طلب ارادة طلب الحق على وجه قوي على ما هو معنى تحرى في اللغة قوله اي اذا اثبت

اهواكم لقد ضللت يشير الى ان اذن شرط وجزاء وقرأ ابو عبد الرحمن ويحيى وطلحة بكسر اللام الاولى وهو لغة فيه ونقل صاحب التحرير عن يحيى وابن ابي ليلى انهما قرأ اهينا ضللت وفي الم السجدة ائذا ضللنا بصاد غير معجمة يقال صل اللحم اذا انتن فالصل في الايتين يجوز ان يكون كناية عن الفنا واللازم للنتن والمعنى هنا قد فسدت اذن وما انا من الصالحين ومعناك ائذا فسدنا في الارض او ائذا انتنا فيهما فانزع ما قيل وهذا البعض مناسبة في اية السجدة واما هنا فمعناه بعيد او ممتنع **قوله** اي في شيء من الهدى يشير الى ان قوله وما انا لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد حتى يرد عليه ان قولك انا من المهتدين ابلغ من انا مهتد فنفيه يكون بالعكس فلا يفيد السلب الكلي مع ان المراد ذلك ولكون المعنى على ما ذكره المص قال الزمخشري في تفسير قوله قد ضللت فانا ضال لانه ابلغ من ضللت لكنه تغيير للكلام بمواده واقصى المرام لان تاكيد النفي لا استداء يستلزمه واما جيء بالفعل اشعار الزيادة التجنب عن ثبوت الضلال حتى عن زمنه واظهار الطي الكشح عن تلوث حدوث نفسه ولو انا فضلا عن ثبوته فانه لما ذكره من الابلغية لم يعتبره به واشار اليه بقوله اي في شيء من الهدى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره التفتازاني في توجيهه من ان قوله فانا ضال وان كان ابلغ حتى لا يصح تفسير اله فهو مستفاد من المقام لان النفي اذا

ابتع اهواء الكفرة كان ذلك في غاية الضلال مع انه يستلزم كون الاية غير مستوفية حق المقام وتاخرها عن اداء كمال المرام وقوله حتى اكون من عدادهم يعني به ان من اتصف باوفى شيء من وصف قوم يعد منهم وهذا وجه كونه ابلغ **قوله** وفيه تعريض اي بذا من عادة حضرة القران كقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين وقوله ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فان فعلت فانك اذن من الظالمين وقوله ولئن اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من ولي ولا نصير ولا تدع مع الله الها آخر فتكون من المعذبين لئن اشركت ليحبطن عملك الى غير ذلك **قوله** والبينة الدلالة الواضحة بحيث يستوي في الصدر من نور حقيقتها ما يرفع ظلمة التشكيك ولذا قال التي تفصل الحق من الباطل واشار الى ان اصلها من البينونة ومعنى الوضوح منه وكلاهما معتبر فيها فلا حاجة الى استفادة الوضوح من التنكير ح واما اذا اريد بها الحجة فالعرف لم يخصصها بل يستعمل **فيه** على مطلق الحجة سواء كانت واضحة او لا فلئلا يذهب الوهم الى انها يذهب يجوز ان يقال الوضوح مستفاد من التنكير كما قاله التفتازاني على تفسير الزمخشري البينة بحجة واضحة لمن اعترض عليه في ذلك كانه لم يفرق بين الاستعمالين ولم يكن على بينة منه **قوله** وقيل المراد بها القرآن والوحي لان في كل واحد منهما معنى البيان والوضوح والبينونة فهو بين

وجبين وفارق وما به ذلكم و قوله والوحي عطفه بالواو
لانه عام لغير المتلو عطف الخاص فلا مباينة بينهما بخلاف الحجج
العقلية او ما يعم الجميع فعطفهما باداة المباينة و قوله وما يفهمها
اذا اعيد الضمير فيه الى الامور المذكورة فهو ظاهر لكن تخرج
منه احتمال آخر وهو كون المراد بها الشريعة كما ذكره بعض المفسرين
واذا رجع الى الحجج مطلقا يدخل فيه الشريعة الآن يقال بني داخلة
في الوحي فيكون الكلام على ظاهره قوله من معرفته على حذف المضاف
والمراد بها التوحيد التعبدي ولذا عطف عليه قوله وانه لا
معبود سواه تفسير الرسل هو ناظر الى المعنى الاول للبينة
وليس كذلك لانه لا ينتظم معنى الدليل ايضا وهو المعنى الثاني
يصدق على القرآن والوحي والحجج العقلية لان الكل دليل ولا بعد
بين اتصال الدلالة بالمعرفة واتصال الدليل بها كما لا يخفى وكذا قوله
ويجوز ان يكون صفة لبينة منتظم المعنى الاول ايضا لان الدلالة
كاينة من الرب وكساير ما بلا فرق قوله ويجوز ان يكون
صفة لبينة فلا يحذف مضاف ح ويكون الوصفية ظاهرة بلا تكلف
اي بينة كاينة صادرة من ربي واما في الاول فالوصفية وان
جازت كما ذكره التفتازاني من ان المعنى بينة متصلة بمعرفة ربي
مرتبطة بها دالة عليها لا يخلو عن نوع تكلف فالمقصود اجري الكلام
على ظاهره بحسب التوجيهين لان الظاهر في الاستعمال اذا قيل
فلان على بينة من الامر كون من صلة للبينة واما اذا قيل فلان
على بينة من زيد مثلا يعد متعد برا اسم المعنى كان الظرف مستقرا

على ما هو المفهوم من كتب اللغة فلذا لم يلتفت اليه قوله
الضمير لزفي الحجج منتظم المعنيين للبينة وكذا قوله اولبينة وذلك
لان المعنى على الاول اني على دلالة واضحة لتوحيد ربي وانتم
كذبتم بربي ولم تعلموا تلك الدلالة وعلى الثاني اني على تواحيد
للتوحيد من جهة ربي وانتم كذبتم بربي ولم تعلموا ذلك الدليل
واما اذا اعيد الضمير الى البينة كان المعنى على الاول وانتم كذبتم
بتلك الدلالة ولم تفهموه فاندفع قول من فرق المعنيين بوجه منهما
فرق في الجملة بحسب الوضوح قوله باعتبار المعنى اي البيان
او القرآن او الدليل قوله بقولهم فامطر علينا حجارة من
السماء او ائتنا بعذاب اليم الظاهر ان الخطاب في هذه
الآية متصل لان ما قبله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك
فامطر الخ فلا يناسبه هذا الجواب والاولى ان يقال ما تستعجلون
مثل قولهم متى هذا الوعد وقولهم او تسقط السماء علينا
كسفا ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما
يحبسه ويستعجلونك قوله في تعجيل العذاب وتأخيره خص
الزمخشري هذا الحكم بالتأخير وقال في تأخير عذابكم كانه جعل
مال استعجالهم ومقصوده هو السؤال عن سبب تأخيره حيث
قالوا ما يحبسه كما ذكرنا فيقال في جوابه ان سبب تأخيره حكم الله
الذي هو بيده لا بيدي ثم جيء بقوله يقص الحق في مقام التعليل
لكون هذا الامر بيده بان بيّن ان كل امر بيده ويقص
الحق فهو من قبيل اثبات القضية الجزئية في ضمن الكلية كما هو شان

الكبريات الكلية مع النتيجة الجزئية ولكون نظره الى
التاخير اولا قال في الثاني في كل ما يقتضي من التاخير والتعجيل
بتقديم التاخير على التعجيل ولان وقوع العذاب مجازا
ليس مقصودا لهم في الحقيقة وهو ظاهر بل مقصودهم مولانا
والتكذيب بطريق الاستفهام عن سببه صريحا او ضمنا
والمصنف سلك مسلك الظاهر من الكلام • فهو مستغن عن بيان
المرام • ثم نحن انما لم نجزم بقصد الزمخشري هذا المعنى الذي
ذكرناه حتى قلنا كانه لانه اورد الاية التي اوردها المصنف هنا
من قولهم فامطر علينا ولو قصد الى ما اردناه لجاء بقوله ويقولون
ما يحبسه لكن يجوز ان ينظر الى وحدة المآل بقرينة الحال وبذلك
تبين ان من قال هذا اولى من تخصيص الزمخشري بالتاخير
ثم انه قد سلك مسلك المصنف لم نصب في الموضعين قوله
اي القضاء الحق او يصنع الحق فالحق نصب على المصدر باقامته
مقام الموصوف او على المفعولية وعليه قول الشاعر • وعليهما
مسرودتان قضاهما داود وتبع ويجوز النصب بتضمين معنى التنفيذ
وبنزع الخافض اي بالحق على حد قوله تمرون الديار ولم تعوجوا
القراءة بهذا الاصل وليت شعري كيف هذا التاييد والخافض
في القراءة تابع لها لكن قراءة سعيد بن جبير ومجاهد يقضي بالحق
وهو خير الفاصلين يصح مؤيدة لها قوله فيما يقضي ظرف يقضي
الحق على المعنيين لا يصنع وقيد فقط هنا كما فعل البعض زايد فقط
قوله فكانه منع الباطل بيان للمناسبة لان الحق اذا تم

وكمل زهق الباطل كما في قوله بل نقذف بالحق على الباطل
فيدمغه فاذا هو زاهق قوله وقرا ابن كثير الخ وهي قراءة
ابن عباس رضه وقد رجح هذه القراءة باتفاق اهل الحرمين فيها وبانه
لو كان من القضاء للزمت اليا يعني اما لفظا او خطا او حذفا
اي تقديرا فلما لم يوجد لفظا وخطا ومعنى يقص هو ايضا مناسب
للمقام لم يبق دليل على الحذف وكفى مرجحا فسقط به ما اجاب
عنه بان اسقاطها لاتباع اللفظ ورجح ابو عمرو بن العلا كونه
من القضاء بقوله وهو خير الفاصلين حكي عنه انه قال اهو يقص
الحق او يقضي الحق فقالوا يقص فقال لو كان يقص لقال وهو خير
القاصين اقرا احد بهذا وحيث قال وهو خير الفاصلين
فالفصل انما يكون في القضاء واعترض عليه بعض المفسرين
بان ابا عمرو كانه لم يبلغه وهو خير القاصين قراءة يعني قراءة
سعيد بن جبير ومجاهد كما ذكرنا واما نحن فظن ابا عمرو انه قال
لو كان يقص لقال وهو خير القاصين بالمهملة لان القاضين
بالمعجمة انسب يقتضي منه يقص ومن الفاصلين فكيف
يسع له رده والقراءة المنقولة بالمعجمة واما قوله الفصل انما
يناسب القضاء لا القص فمنقوض بقوله انه لقول فصل
وقوله كتاب احكمت آياته ثم فصلت ونفصل الآيات
لقوم يعلمون بناء على ان القص ههنا الى في الآية بمعنى القول
وهذا النقض لابي علي الفارسي على تقدير كونه بمعنى القول ظاهر واما
اذا كان من قص الاثر فالجواب انه فصل بين الخطاء والاحتا

ومع قطع النظر عن لفظ القص فمناسبة لفظ الحق والفصل بمعناهما
كافية في هذا المطلوب وبالجملة مناسبة الفصل لقضاء الحق ليست
باولى منها بقص الحق فتامل ثم ان حذف اليا خطا انما هو
رسم المصحف كقوله تعالى فما تغن النذر وسندع الزبانية ويمح
الله الباطل **قوله** من قص الاثر كقوله تعالى فارتدا على
اثارهما قصصا **قوله** او قص الخبر نحو قوله نحن نقص عليك
احسن القصص نحن نقص عليك نباهم بالحق وهو كثير في القران
العظيم ورده بعض الافاضل منا بانه لا يلايم السياق واللحاق
من الحكم والفصل واجاب عنه بعضهم بانه يحتمل ان يكون نقص
الحق خارجا عن حيز قل بان يكون من كلامه تعالى ويكون نقص نحو
يقول مجيء واعن كونه على وجه الحكاية كما ذكرناه عن العلامة
وايده بقول الامام معنى الاية ان كل ما انبا الله وامر به
فهو من اقاصيص الحق **اقول** لا شك في ضعف هذا
الجواب المبني على الاحتمال الذي يخالف ما ذهب اليه جمهور
المفسرين من كونه خارجا عن حيز قل وكونه بمعنى القول
المجرد لا يدفع عدم الملايمة المذكورة وتوضيحه بل الجواب
انه يلايم السباق واللحاق اما الاول فلما سبق من ذكر استعجال
العذاب فانه انكار منهم لوقوعه وقول منهم انه ليس بحق و
القول به ليس بصدق فلايم ان يقال هو يقول الحق وانه
لحق وهو خير الذين فصلوا بين الحق والباطل في القول فلا
يقول الا الحق فظهر منه ملايمة اللحاق وهو قوله تعالى وهو

خير الفاصلين ويلايم ايضا لفظ الحكم لمناسبة ظاهرة بينه
وبين القول الفصل ثم ان ههنا تفسيرا اخر غير ما ذكره
المصنف وهو ان يكون يقص بمعنى يقطع ويفصل اي يفصل الحق عن
الباطل ويميزه ومنه المقص للمقراض وقصور الشوارب
واعفوا اللحى **قوله** القاضين بالمعجمة والمهملة على القرائتين
يقضي ويقص **قوله** اي في قدرتي وممكنتي يريد انه
عنهما **قوله** غضبا لربي بلا امهال الاجل وقوله لاهلكتكم يعني
ان قضاء الامر عبارة عن الاهلاك لانه اذا اهلكوا تم الامر
وفصل بينه وبينهم كقوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فمقوله انقطع
ما بيني وبينكم اشار اليه **قوله** والله اعلم بالظالمين اظهار
في مقام الاضمار تنصيصا على ظلمهم مشعرا بالوعيد ولنسقه على اسلوب
ما سيق للوعيد فقد اكتسب الم باثر حرف الاستدراك صريحا لئلا
يتوهم الاستدراك المحض فتامل فانه دقيق **قوله** بمن ينبغي
ان يؤخذ عاجلا في الدنيا وبمن ينبغي ان يمهل منهم سواء في الدنيا
او في الاخرة لان الامهال قد وقع فيهما بعده فلا وجه لتخصيص
بقيام الساعة كما فعله البعض **قوله** واينما اتت ف
بالخزاين وفسر المفتح بالمخزن وهو المكان اختيارا منه تفسير
القران بالقران كقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
ولله خزائن السموات والارض لان بعضه يفسر البعض وتنبيها
على ان الخزانة والمخزن في اللغة يجيء لكل واحد منهما بمعنى
الاخر قال في القاموس بعد قوله والمفتاح الة الفتح كالمفتح ويسكن

الخزانة والكنز والخزن فلا يناسب الطعن على العلامة بانه لو
قال مخازنه لكان انسب لكونه جمع مخزن بالفتح كما فعله البعض
ويؤيد هذا التفسير تفسير ابن عباس رضي الله عنه وما رواه ابن المطرزي
ابن عمر رضه عن النبي عم انه قال مفاتح الغيب خمس
لا يعلمهن الا الله ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث
الخ وجوز الواحدي كون مفاتح جمع مفتح بالفتح على انه مصدر
بمعنى الفتح حكاه عن ابي اسحق فكان المعنى وعنده فتوح الغيب
اي هو يفتح الغيب على من يشاء فظهر مما ذكر وجه ترجيح العلامة
لهذا التفسير وفيه استعارة مكنية وقرينتها تخييلية حيث جعل غيوبه
مخزونات بالتشبيه واثبت لها الخزاين التي هي من لوازمها
تخييلا والمقصود انه لما قال والله اعلم بالظالمين انتقل من
خاص الى عام وهو علم الله بجميع الامور حيث يستلزمه علم
الغيوب وايضا فيه دلالة على كمال القدرة على كل شيء اذ يستلزم
القدرة على المغيبات القدرة على جميع الممكنات لاستحالة الترجيح
بلا مرجح فتامل وعلى انه مستبد به بناء على ان اختصاص علم المخازن
به يوجب اختصاص علم ما فيها ولان كون خزائنه عنده
كناية عن اختصاص علم الغيب به ولذلك قرره واكده بقوله
تعالى لا يعلمها الا هو وكل ذلك لتشديد الوعيد ببيان شمول
علمه وقدرته وللتحقيق قوله ان الحكم الا لله كما في قوله تعالى
واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وقوله تعالى
الى الله مرجعكم وهو على كل شيء قدير قوله او ما يتوقى

به عطف على خزائنه قوله مستعار من المفاتح اي مستعار
اليه من المفاتح او مستعار له اي بفعل الاستعارة له او
هو نفسه مستعار منها اي ماخوذ منها بطريق الاستعارة حيث
جعل مفهوما للمفاتح مع انه لازمها كالعارية وهي اما صورة محققة
هي القدرة ذكره ابو حيان او العلم تشبيها لهما بالمفاتيح في التوصل
الى الوصول فيكون استعارة تصريحية قرينة للمكنية التي هي تشبيه
الغيب بالخزاين المستوثق منها بالاقفال ويجوز ذلك اذا
تضمنت تخييلا للتشبيه المضمر كما في قولك رأيت شجاعا يفترس
ويحترف منه فان الافتراس والاعتراف مستعار للبطش
الشجاع وانتفاع الناس بطريق التصريح وقرينة للكناية
واما صورة وهمية محضة فتكون تخييلية على قول وهي معتبرة بحيث
هي لازمة للمشبه به كما في قولهم انشبت المنية اظفارها ومن
لم يبلغ فهمه الى هذا التفصيل قال ونفهم منه ان التخييل اثبات
امر يشابه لازم المشبه به في الاستعارة بالكناية وهو خلاف
المشهور قوله هو جمع مفتح بالكسر الخ قال الزهراوي
مفتح افصح من مفتاح وقال ابو البقاء مفاتح جمع مفتح وهو الخزانة
واما ما يفتح به فهو المفتاح وجمعه مفاتيح وقد قيل مفتح ايضا ونفهم
من قوله وقد قيل انه قليل والكثير فيه المد قوله
ويؤيده انه قرئ مفاتيح يريد ان المفاتيح جمع المفتاح فهي تدل
على ان المراد هنا المفتاح الا ان المفاعل في المفعال ضعيف
لان الاكثر اذا جمع قلب الفه ياء كدنانير لكنه قد نقل في مصباح

مصابيح وفي محراب محارب وفي قرقور قراقر كما اتوا بالياء
في جمع ما لا عد في مفرده قال الشاعر تنفي يداها الحصا في
كل هاجرة • نفي الدراهم تنقاد الصياريف • في جمع درهم
وصيرف **قوله** والمعنى على كلا المعنيين انه المتوصل في الحصر
لتقديم الظرف والتوصل اليها كناية عن كمال العلم بها لما قال
المحيط علمه بها وذاته ايضا ليس بغايب عنها كما مر بدليله فهو
محيط بها بذلك المعنى ويفيد الاحاطة استغراق الغيب باللام
فصيغة التكلف اعني التوصل محمولة على الكمال الذي هو غاية
تظهر صحة المعنى به ولا حاجة الى ما ذكره الطيبي في توجيهه بانه لا
باس به اذا اريد الاستمرار لان استمرار التكلف يؤدي
على ما هو المتبادر وخلافه ضعيف فعلى مذهب الزمخشري
يصح اطلاقه على الله تعالى من غير توقيف لصحة معنى الكمال وقول
التفتازاني لمن رد اطلاق الزمخشري انه ليس ببعيد بعيد
واما اطلاق المصنف فهو من اهل السنة والاطلاقات عندهم
توقيفية موقوفة على اذن الشرع ولا يكفي فيه صحة المعنى والتجوز
فيجب حمله على مذهب البعض وقد سبق منه كلام يشعر بجواز
الاطلاق عند صحة المعنى في اواخر المائدة في اطلاق لفظ النفس
اذا اريد به الذات كانه اشار اليه ههنا بقوله المحيط علمه بها و
لو قيل والمعنى انه المحيط علمه بها كانه المتوصل اليها لتصوير معنى
المفتح لكان اولى **قوله** تعالى لا يعلمها الا هو معناه لا يعلمها
بالذات الا هو وغيره لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء

وما يعلم جنود ربك الا هو فما روي عن ابن عمر رضه عن النبي
عم مفاتح الغيب خمس كما مر ليس بكلي بل معناه خمس لا يعلمهن
الا الله مفاتح الغيب ولا يلزم منه الحصر لدفع التعارض لو
صح فما قيل هذا الحصر مناسب لتخصيص علمه به تعالى ليس بمناسب
وبما ذكرنا يندفع ما ذكره ابو حيان في طعن اصحاب التصوف
من انهم ادعوا علم المغيبات والاطلاع على علم العواقب
الى آخر ما اطنب فيه لانهم لا يدعون علم المغيبات الا بالاعلام
من جناب قدسه تعالى وتقدس والمنامات الصالحة والا
الهامات الالهية لاولياء الله تعالى لا يخالف مذهبنا **قوله**
وما في تعجيلها وتاخيرها الى آخره ربط للاية الكريمة بما قبلها وهو
ظاهر قوله وفيه دليل على انه تعالى يعلم الاشياء قبل وقوعها
لا يلزم منه كونه علمه تعالى زمانيا اذ لا شك ان وجوده وبقاه
ليس بزماني مع ان الحوادث لا تجامعه بل تتاخر عنه لانه قديم
وتقدم القديم على الحادث مما لا مرد له فالتقدم هناك لا زمان
ولا مكان ولا شيء سواه انما بالذات فالان كما كان فالمراد
بالقبلية ههنا انما هو مجرد التقدم وهو اصله لانه من القبل وهو
مقدم الشيء وتخصيصه بالزمان بسبب كثرة وقوعه في الزمانيات
وكذا البعد في خلافه لبعد المستدبر عن المستقبل فتامل ومن قال
لا قبلية بينه وبين الاشياء الواقعة في الزمان فقد خالف
البداهة لان كون الزمانيات في الزمان لا ينافي تقدم
غير الزماني عليها لا بالزمان نعم كون المقدم غير زماني ينافي

تقدمه بالزمان ولا خير فيه واما اطلاق القبلية على ذلك
التقدم فكثير يقال هو قبل كل شيء وبعد كل شيء قالوا في تفسير قوله
تع هو الاول والاخر والظاهر والباطن هو الاول
الظاهر قبل كل مشهود والاخر الباطن بعد كل محفوظ كما قيل وللّه
در. ظهرت في كل ما اظهرته فغدا • يراك بالعين طرف
انت ناظره • وغبت عن كل ما احدثت محتجبا • فلا
يحكك قلب انت خاطره • واراد بقوله قبل وقوعها مرتبة
سلب الوقوع والمعنى بدون وقوعها فلا يختص كلامه بالواقعات
كما توهم **قوله** عطف للاخبار قيل عليه المعطوف عليه
تاكيد لمعنى التخصيص في قوله تع وعنده مفاتح فالمعطوف
ايضا يكون في موضع التاكيد لكن لا يؤكد علمه بالمغيبات بعلمه
بالمشاهدات لا سيما على وجه الاختصاص واجيب بانه على
تقدير العطف على المؤكد يكون تاكيدا باعتبار ان شمول علمه
بالمشاهدات تفصيلا يناسبه اختصاص علم الغيب به ورد
كل من السؤال والجواب اما الاول فبانه انما يتوجه ان
لو اراد انه عطف على لا يعلمها الا هو لم لا يجوز ان يريد
انه معطوف على وعنده مفاتح الغيب فلا يلزم المحذور و
اما الثاني فلان مجرد شمول العلم بالمشاهدات تفصيلا لا
يناسب اختصاص علم الغيب به وانما يناسبه ان لو كان
هذا الشمول على وجه الاختصاص واذ ليس فليس اقول هذا الرد
مردود بشقيه اما الاول فلانه هو ما اشار اليه ذلك المجيب

بقوله على تقدير العطف على المؤكد بعينه فانه صرح في ان
ذلك العطف مهم والمذكور جواب تنزلي والمنع مطوي لظهوره
حيث لا احتمال غيرهما واما الثاني فلانه لم يقل مجرد الشمول
المذكور يناسب الاختصاص المقدم ذكره ولك ان تجيب
عن اصل السؤال بانه يجوز العطف بان يكون المعنى وعنده
مفاتح الغيب يختصه ذلك مع عمومه لجميع الاشياء فان قوله
وعنده مفاتح الغيب في الحقيقة اجمال بعيد ما افاده ما بعده
من الخصوص والعموم الى قوله الا في كتاب مبين انظر فيه
ان من علم الخفايا • كيف لا يعلم الجلايا • فيكون الكل مؤكدا
له في المعنى **قوله** بدل من الاستثناء الاول قال الزمخشري
هو كالتكرير لقوله تع الا يعلمها وبينه بان معناهما واحد فالظاهر
ان مراده كونه تاكيدا او بدلا ولذا اتى باداة التشبيه بناء على
ان قوله ولا حبة ولا رطب ولا يابس معطوف على ورقة
فالاستثناء الاول ينسحب عليها كما تقول ما جاءني من رجل الا
اكرمته ولا امرأة فالمعنى الا اكرمتها ولكن لما طال الكلام اعيد
الاستثناء على سبيل التوكيد واما الداعي الى جعله بدلا لان في
الثاني معنى زائدا على الاول وهو كونه مكتوبا ايضا فصار
كقولك جاءني زيد اخوك او سلب زيد ثوبه على الوجهين و
ما ذكره التفتازاني من ان مراده كالتكرير من جهة المعنى واما
من جهة اللفظ فهو صفة للمذكورات كما ان لا يعلمها صفة لورقة
فبمعزل عن كلام الزمخشري مع الوجهين المذكورين وان كان صحيحا

فى نفسه ومنهم من فسد فى نفسه ايضا بان صفة شى كيف
يكون تكريرا لصفة بشى آخر وانت خبير بان المنافاة انما
هى فى الصفة من جهة اللفظ والمعنى كما لا يخفى وبهذا تبين ان ما ذكره
صاحب النظم غير منتظم جعل الكلام تاما عند قوله ولا يابس
ثم استانف بقوله الا فى كتاب مبين بمعنى وهو فى كتاب
مبين ايضا معللا بان فى كتاب لو كان متصلا بالكلام الاول
لفسد المعنى لان الا يعلمها منسحب على الجميع كما ذكرنا فيكون المعنى
وما تسقط من ورقة ولا حبة ولا رطب ولا يابس الا يعلمها
الا فى كتاب مبين وهو ظاهر البطلان ووجه الدفع كونه كالتكرير
والفسا فى التاسيس مع ان الاستئناف الذى ذكره يمنعه
لفظة الا وهو ظاهر ليس الا وتجويز كون كل من هذين الا
ستثنائين فى موضع الحال لاعتماد النكرة التى هى ذات الحال
على النفى كذا قاله ابو حيان وكذا قال فى قوله لا يعلمها الا
الا هو فى موضع الحال والعامل فيه معنى الاستقرار وقال ابو البقاء
هو نفس الظرف ان رفعت به فاعل وذلك على راى الاخفش
واورد عليه ان تضمنه للاستقرار لا بد منه على كل قول فلا فرق بين
ان ترفع به الفاعل او تجعله خبرا وانت خبير بان هذا من الاحكام
اللفظية فالفرق بينهما كون الحال من الفاعل اللفظى الا
من المبتدا والاول اكثر من الثانى لا يصار الى غيره مع وجوده
والذى ضعفه ههنا عدم اعتماد الظرف على شى من الستة المشهورة
الذى شرطه البصريون فى عمله قوله وبدل الاشتمال

اذا اريد به اللوح واما كونه بدل الكل على تقدير جعل كونها فى اللوح
علما فقد فهم مما قبله من جعل الكتاب علما اذ لا فرق بين الكتابين
فى الحكم عند وحدة المكنى عنه قوله وقرئ اى الثلثة
كما ذكره الزمخشرى وفى بعض كتب القراءة قرأ اى رطب
ويابس السميفع والحسن وابن ابى اسحاق بالرفع على المحل والابتدا
والخبر قوله الا فى كتاب قوله ينبئكم فيه يريد ان الباء بمعنى فى
بناء على المشهور ويجوز كونها للالصاق والملاصق للزمان والمكان
حاصل فيهما قوله فيه حينئذ تفسير باللازم ذكره ابو البقاء و
اعلم ان التوفى اسند الى ذاته لانه لا يبعد منه هنا وفى
قوله الله يتوفى الانفس حين موتها اذ المراد به هنا الدعة
والراحة وهناك اظهار تصرفه بالذات بخلاف قوله توفته
رسلنا وقل يتوفاكم ملك الموت وقدم التوفى على البعث تنبيها
على امكان الحشر وصورته وهو المناسب بقوله والله اعلم
بالظالمين وهذا اولى مما قيل لانه ادخل فى المنة عليهم فتامل قوله
استعير التوفى من الموت للنوم فكان يتوفاكم من الاستعارة
التبعية قوله فى زوال الاحساس لا حاجة الى تقييده
بالظاهر عند اهل السنة والمعتزلة منهم فلا يتقيد بتقييده كما فعله البعض قيل
هذا بناء على المشهور من ان النوم ضد الادراك ولا يخفى ان
زوال الحاسة بالنوم من المحسوسات فكيف يصح كونه من البنائيات
ثم ان قوله هذا يكفى فى بيان علاقة المجاز ولا حاجة الى قوله
فان اصله قبض الشى بتمامه ولذلك قال بعضهم فالعبارة الصحيحة

ان تقول واصله قبض فيكون بيان اصل التوفي وهو معنى الاستيفاء
كما في قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون والحق ان
قوله هذا تعليل لتخصيص علاقة التجوز بما ذكره او ترجيح على ما عسى
يوجد من غيره بمناسبة للاصل فالعبارة صحيحة قوله جريا على
المعتاد والاكثر واحد من التوفي والكسب والعلم يقع في كل
واحد منهما قوله يوقظكم قيل وجه التراخي هو ان حقيقة الانامة
في الليل يتحقق في اول جزء زمان الانامة منه فالايقاظ متراخ
عن الانامة وان لم يتراخ عن جميعها ولا يذهب على احد ان
التوفي قبض الشيء بتمامه وهو وكذا الانامة انما يتحقق في اول النوم
ولا يمتد هو الى اليقظة بل المتصل اليها هو النوم الحاصل من التوفي
والانامة فاين التوفي واين الايقاظ حتى يحتاج الى ما ذكره قوله
ترشيحا للتوفي يريد ان البعث هو الارسال او الاثارة غلب
في ارسال الانفس الى ابدانها بعد الموت كقوله تعالى ان كنتم في
ريب من البعث او اثارة الموتى وارسال الانفس الى الابدان
وكذا الاثارة موجود في الايقاظ ايضا لقوله الله يتوفى الانفس
حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت
ويرسل الاخرى الى اجل مسمى فهو مستعمل ههنا في معناه الحقيقي فوقع
ترشيحا للتوفي الذي غلب للامانة بعد مطلق القبض فهذا ترشيح
بالمعنى التغليبي له للتوفي بالمعنى التغليبي له فقوله يوقظكم بيان
محصل المعنى ردا على الزمخشري او يقال معناه ان تخصيص
الاستعارة للايقاظ بهذا اللفظ ترشيح له كما يشعر به قوله اطلق الموت

ولا يلزم

ولا يلزم منه كونه ترشيحا باعتبار المعنى المستعار له وهو الايقاظ
حتى يقال الترشيح ينافي الاستعارة على انه اذا كان الشيء
مشهورا بالمعنى المستعار له فلا يأبى الذوق السليم ترشيح شيء به ان
كان مما يناسبه لا بد لنفيه من دليل ثم ان ذلك القائل استدل
عليه بقول صاحب الكشاف في قوله تعالى واعتصموا بحبل
الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام استعارة
للوثوق بالعهد او ترشيحا لاستعارة الحبل بما يناسبه قال فاوقع
الترشيح فيهما للاستعارة والعجب ان هذا كيف يدل على ما ذكره
وانما جعله فيهما لاستعارة الاعتصام للوثوق بالعهد اذ كونه ترشيحا
لا يحتاج اليها ولا يحصل بها وبالجملة مقابلة الجزئي بالجزئي بل بعيد مقابلة
الكلي بالكلي هذا وانما اسند المصنف الترشيح الى هذا مع ان قوله
يتوفيكم يصح ترشيحا لكل واحد منهما ترشيح للاخر لذكره متأخرا
وترشيح الشيء بعد وجوده فلا يرد عليه شيء كما اورده بعضهم قوله
في النهار وقيل يعود الى الليل وقيل الى التوفي وهو النوم اي يوقظكم
في خلال النوم قوله ليبلغ المستيقظ آخر اجله اراد به جميع المدة
ولو قال اجله واراد آخر المدة بقرينة يبلغ لكان اوجز وادق لقوله
تعالى ولتبلغوا اجلا مسمى والقرآن يفسر بعضه بعضا قوله بالموت
قيل عليه لو حمل على البعث من القبور لكان اولى لان استيفاء
العمر يكون بالموت فذكره في قوة ذكره اقول لا توجه له اصلا
مع قوله ثم ينبئكم بما كنتم تعملون لان ذلك الاخبار قد يكون في
عالم البرزخ والمجازاة ايضا يدل عليه حديث عذاب القبر وتنعيم

اهل الطاعة فيه وكذا الايات القرانية تدل عليه فكيف يمكن
القصر على البعض من المدة واما قوله لان استيفاء العمر يكون بالموت
فليس بصحيح لان الاستيفاء انما هو بانتهاء مدة معلومة وانقضائها
غايته ان عند الانقضاء وبعده يتحقق الموت وليس الموت
آخر جزء من المدة حتى يتم ما ذكره وكونه مستلزما اياه حتى يكون
ذكره في قوة ذكره لا يفيد هنا شيئا لما تقدم فتنبه **قوله**
بالمجازاة عليه بل بالمحاسبة قبلها لم يقل يجازيكم لان كونه كناية
عن المجازاة من حيث انه من روادفها ليس بمتعين اذ فيه
معنى آخر وهو كون المراد الاخبار الحقيقي مع المجازاة او ملتبسا بها
فهو لتكثير المعنى وفيه اشارة الى ان الكناية لا تنافي ارادة
الحقيقة والى طريقها **قوله** وقيل الخطاب للكفرة قال الز
مخشري فظاهره الى ان قوله ويعلم ما جرحتم وثم يبعثكم فيه
عن التهديد الشديد الحري به الجاحد ولانه لما دل على حال اليقظة بانها
والكسب فيه كان حمل البعث على الايقاظ تكريرا ولان كلمة ثم
تدل على تأخر البعث عن الجرح وليس كذلك واجابوا عنه بان
الواو في ويعلم ما جرحتم للحال وما عبارة عما كسب في النهار السابق
دل عليه صيغة الماضي اعني جرحتم وليس الايقاظ عن هذا التوفي في ذلك
النهار بل في النهار اللاحق وضمير فيه في قوله ثم يبعثكم فيه حينئذ
يعود على النهار بطريق الاستخدام على ما ذكره ابو حيان ومثله بقولك
عندي درهم ونصف واعترض عليه بان درهم ونصف لضرورة
دفع اللغو في الكلام لانك اذا قلت عندي درهم علم ان عندك

نصفه ضرورة فقولك معناه ونصفه يضطر الى عوده الى نظير ما عندك
لدفع التكرير بخلاف ما نحن فيه ولا يخفى عليك ان ابا حيان فيما
نحن فيه هرب ايضا عن التكرير المذكور عن طرف الزمخشري وعلى
هذا يكون الاية الكريمة نصا للموت بعد الحيوة الدنيا ثم الحشر بعد
الموت كانه قيل هو الذي يميتكم عالما بما اكتسبتم في الدنيا ثم يبعثكم
في اليوم الآخر وهذا احسن وكلمة ثم انما تدل على تأخر الايقاظ
عن التوفي او العلم دون الجرح وهو ظاهر ثم ان بعضهم زاد
في الرد عليه بان المتبادر هو البعث عن التوفي المذكور لا عن
غير المذكور وهذا ليس بشيء اذ لا يلزم من قول الزمخشري كون
البعث عن غير المذكور ولا اشعار به في كلامه اصلا واما حديث
الانباء عن التهديد فمسلم بناء على ان عادة القرآن العظيم في
محل التهديد للكفرة ان يقول ثم ينبئكم فينبئكم فينبئهم فلننبئن لكن
لا ينافي هذا كون الخطاب فيما قبله عاما ثم يخص بما يهم في المقام
او يؤتى بنظم مخصوص لهم لكونهم اهم ويكون المعنى اعم فيها
حينئذ وعد سديد ووعيد شديد وليس فيما ذكره المحشي تخصيص
بخلاف ما ذكره الزمخشري بل تعميم وعلى ما ذكره بقي بعض المجازاة
الذي هو في عالم البرزخ خارجا عنه ولا ضرورة اليه **قوله**
في شان ذلك فيكون الضمير جاريا مجرى اسم الاشارة عايدا
الى مضمون كونهم متوفين وكاسبين ومعنى في شانه لاجل حسابه
وجزائه وهذا من جملة وجوه كون ما ذكره خلاف الظاهر **قوله**
من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار يشير الى ان ذكرهم

العبادة كان قد احاط بازمانهم كلها النهار بحسب الايام والليل
بنومهم وجعل بيوتهم مقابر الذي نهى عنه في الحديث النبوي
على ما اشتهر **قوله** ليقضى اجل الذي سماه فيراد به مدة المكث
في القبور والبعث علة لانقضائها فاندفع ما استشكله البعض
في هذا التعليل ويجوز ان يكون من قبيل وجبت جبنا حيث
ان للمكث في القبور ضرب مدة معلومة وعدة معدودة فا
نقضاؤها يدعو الى البعث كما ان الجبن يدعو الى الخروج ثم
انه تعليل لقوله يبعثكم لاجله جميعا او لتاخير البعث فلا يتجه
عليه ان يقال ان قوله فيه تعليل للبعث فاي حاجة
الى قوله ليقضى **قوله** ثم اليه مرجعكم بالحساب وعلى هذا صح
حصر الانبياء بالجزاء بخلاف ما ذكره المص كما اشرنا اليه فتفكر **قوله**
وهو القاهر فوق عباده من معنى القهر وتقديمه على الارسال
ليبينه من اول الوهلة ان الارسال المذكور ليس لحاجة بل لحكمة
ومصلحة وهي ما ذكره او غير ذلك ووجه ارتباط هذه الاية بما قبلها
ظاهر من معنى القهر ايضا وفوق منصوب على الظرف وعامله
ما فوقه وهذا الظاهر او على الحال من ضميره فعامله عامله او
مرفوع خبر بعد الخبر او بدل من الخبر قوله ويرسل عليكم حفظة فيه
خمسة اوجه العطف على اسم الفاعل لكونه تاولا بالفعل لمكان
اللام كقوله تع ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله
وما اعترض به عليه من انه يلزم من ذلك كون والمصدقات
فصلا بين ابعاض الصلة وهو اجنبي وهذا غير جائز مدفوع

بان المصدقات ليس باجنبي من المصدقين لجواز جمعهما في كلمة
واحدة يقال مثلا ان الذين تصدقوا ويراد به مطلق الانسان
كقوله تع والذين يرمون المحصنات مع قطع النظر عن الذكورة
والانوثة وبذلك التاويل يبطل قوله تع ومخرج الميت
من الحي على يخرج الحي من الميت كما يجيء والثاني عطف جملة
فعلية على اسمية هي هو القاهر والثالث عطفها على الصلة
وما عطف عليها وهو قوله تع يتوفاكم ويعلم وما بعده والرابع
انه خبر محذوف والجملة في محل النصب على الحال ففي صاحبها
وجهان اما الضمير المستكن في القاهر او المستكن في الظرف
وهو فوق على بعض الوجوه وهو كونه خبرا ثانيا او حالا او بدلا
والمستكن بهذا الضمير عن ابي حيان واضطرب فيه فقال اي طريق
تحمل هذا الظرف ضميرا واما الجيء الى تقدير المبتدا حينئذ لان
المضارع المثبت اذا وقع حالا لم يقترن بالواو والخامس انها
مستانفة سيقت للاخبار بذلك وقوله عليكم متعلق بيرسل كقوله تع
يرسل عليكما وارسل عليهم وغيرهما او بحفظة فاما حال او صفة بالتقديم
والتاخير وحفظة جمع حافظ وهو منقاس في كل وصف على فاعل
صحيح اللام لعاقل مذكر كبار وبررة وفجرة وفسقة واما
غزبان فنعة فث ذ **قوله** يحفظ اعمالكم لقوله تع وان عليكم
لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون ويمكن ان يكون هذه
هي المعقبات المذكورة في سورة الرعد حيث قال يحفظونه من
امر الله وقد يقال هي حفظة انفاس الخلائق بعد وفها الى حين

وقت مجيء موتهم وانت خبير بانه يصح كونه نهاية للارسال للحفظ
وللحفظ ايضا فان عند الموت ينتهى الكل **قوله** ملك الموت
واعوانه وقوله الله يتوفى الانفس حين موتها فهو على الحقيقة
اذ الفعل له فى الحقيقة وقوله يتوفاكم ملك الموت يجوز
ان يكون المراد الجنس الذى يشمل القليل والكثير ويجوز كون
المباشر واحدا والاعوان كثيرة والاسناد الى الجميع متعارف
فى امثاله كقولهم بنو فلان قتلوا زيدا والقاتل واحد منهم و
روى عن ابن عباس رضه فى تفسير الآية اى قبضه ملك الموت
واعوانه سبعة من ملائكة الرحمة وسبعة من ملائكة العذاب فاذا
قبض ملك الموت نفسا مؤمنة دفعها الى ملائكة الرحمة واذا
قبض نفسا كافرة دفعها الى ملائكة العذاب **قوله** والمعنى اعلم
ان التفريط هو التوانى والتأخر عن الحد والافراط هو المجاوزة عنه
فقوله والمعنى لا يجاوزون ما حد لهم ظاهره على القراءة الثانية
لكن قوله بزيادة ونقصان جمع بين القرائتين وضمير لهم اما
للناس وما حد لهم من آجالهم او للرسل وما حد لهم من الاكرام و
الاهانة وفيه ترتيب اللف والنشر وتعكيسه فتأمل ويجوز كون
المراد بالتفريط وكذا بالافراط التجاوز عن حد العبودية مطلقا والزيادة
والنقصان كلاهما تجاوز عن ذلك **قوله** ثم ردوا الى الله فيه
التفات من التكلم الى الغيبة لان الرد يناسبه اعتبار الغيبة
وان لم تكن حقيقة فانهم ما غابوا عن قبضه لحظة ولا خرجوا عن حكمه
نظرة وفيه تعيين للمرجع بعينه بذكره باسمه العلم حتى ظنوا ان

انقضا نهايتهم يعتقدون ارواحهم على قول او يقبضها الملائكة الا
عنده على قول **قوله** والحكمة فيه ليس الحصر بل المراد ذكر ما كان
ذكره فى المقصود واختيار ذكر ما يحبه ويعظم عنده وقيل يمكن الوزن
يومئذ لكون الاعراض غير باقية فيوزن الكتب فقوله فيوزن
الكتب فهو يجوز وقوعه ويدل عليه الاحاديث الصحيحة المشهورة
لكن قوله يمكن الوزن ممنوع لان الله قادر على وزن الاعراض
اما بنفسها او بتحويلها اجساما والجواهر والاعراض بالقياس
الى القدرة القاهرة ما هى الا كنفس واحدة بل يدل عليه
الاحاديث المشهورة الواردة فى تمثل الاعمال الصالحة بالصور
الحسنة والقبائح بالصور القبيحة ثم ان الحكم المذكورة فى ذلك يدل
ويقتضى ان يحفظوا اعمال القلوب واطلاق الحفظ فى الآية ايضا
يدل على ذلك سيما هذه الآية التى وردت فى تخويف المشركين
وتحذير المنافقين وما ذكره الامام الرازى من انه لا دليل عليه
من الآيات ممنوع بهذا **قوله** على رؤس الاشهاد جمع شهيد
جمع شاهد كاصحاب وصحب وصاحب **قوله** كان ازجر
عن المعاصى وكان ادعى الى الطاعة وانما لم يذكره المصنف اما لدخوله
فيه بناء على ان ترك الطاعة من المعاصى واما لان المقام مقام
الزجر **قوله** لم يحتشم منه اى لم يستحى **قوله** من خدمة القيمة
للسيد ومواظبته ويجوز عوده على العبد ففيه مبالغة **قوله**
حتى اذا جاء قيل نهاية الفوقية يعنى بلغت غلبته الى هذه المرتبة
المفصلة وليس نهاية لارسال الحفظة حتى يقال ليس نهاية ارسا

لا ملجأ من الله الا اليه وحسنه فى مثل هذا المقام ظاهر وما
قيل من ان الرد انما يعقتضى غيبتهم وقت الرد لا وقت الخطاب
بانكم تردون الا ترى الى قوله ثم تردون الى عالم الغيب
فهو من عدم التفطن لشان النكت المتعلقة ببلاغة الكلام فان
الاقتضاء وقت الرد يكفى فى اعتباره لتنزه الله تعالى عن ذلك
فى الكلام الذى طلع من جناب قدسه ولذا قلنا يناسبه
اعتبارها وقوله ثم تردون وستردون الى عالم الغيب
فهو من لسان نبيه عم اذ هو داخل فى حيز قل خطابا للنبى عم انما
جاء يعرفه من يعلم القرآن فى سورة التوبة فى الموضعين وفى سورة
الجمعة فى موضع ولو سلم فالنكتة لم يقل احد بلزوم اطرادها فللبليغ
اعتبارات متباينة ولو فى كلام واحد من وجوه متغايرة بحسبما
اقتضاه المقام فيجوز مثلا ان يقصد ما قصد هٰهنا فى مثل هذا المقام
ويجوز ان يقصد الى التعنيف بالخطاب واسناد المرد ودية اليهم
وجاها وضرب ما انكروا به على وجوههم واحضار مكرهم
تجاه انفسهم الى غير ذلك ممن لم يذق لم يعرف وقال بعضهم
فيه ايضا التفات من الخطاب الى الغيبة يريد ان قوله
احدكم الموت خطاب ولفظ احد معمم واصل المعنى حتى اذا جاء
كم الموت توفته رسلنا لان الواحد ليست بمقصودة والعموم
هو المراد ففيه ذلك الالتفات بحسب مال المعنى لا من جهة معنى
اللفظ فلا يتجه عليه ان ضمير ردوا عبارة عن الاحد العام فى هذا
المقام اذ لا يخفى ان المراد به ليس فردا واحدا لا عن

الى طلبين فلا التفات واحد ثم انه جوز بعضهم عود ضمير ردوا
الى الملائكة يعنى انهم يموتون كما يموت بنو ادم وقيل الى العباد
فى قوله فوق عباده فقوله رسل عليكم التفات للتنبيه والايقاظ
قوله الى حكمه فالرد حكمى وقيل الى موضع العرض للسؤال والجواب
وهو موافق لقوله يوم يخرجون من الاجداث سراعا كانهم
الى نصب يوفضون فالرد حسى وكلا الردين واقع لا شبهة
فيه واما الكلام فى مناسبة المقام فهنا لما قيل الى الله مظاهر
يقتضى كون الرد حكميا ويوافقه قوله الا له الحكم واما هناك
فالحسى مصرح كذا ينبغى ان يوتى كل مقام حقه قوله الذى يتولى
امرهم المولى يأتى على معان احدها هذا والآخر الناصر كقوله
وان الكافرين لا مولى لهم وهو ايضا مأخوذ من التولى وهو
ظاهر قوله العدل الذى لا يحكم الا بالحق ظاهره ان الحق
بمعنى العدل مجازا وقوله الذى لا يحكم الا بالحق بيان العلاقة
فالمجاز لغوى فيه ثم حمله على الله مجاز عقلى كرجل عدل ويحتمل
ان يكون الحق بمعناه المشهور وهو ضد الباطل ويجعل مجازا عقليا
لانه العدل الذى لا يحكم الا بالحق فهو علاقة المجاز وقد يفسر بالواجب
الوجود من حق بمعنى وجب وبالمحق اى الصادق فى القول
وبمظهر الحق ومثبته ولكل مناسبة ظاهرة بهذا المقام و
يجوز كون العدل بمعنى العادل ليكون الاسناد حقيقيا والتجوز
فى المفرد قوله على المولى قراءة الحسن والاعمش وقيل
صفة مصدر محذوف والمعنى ثم ردوا الرد الحق لا الباطل

او الرد الواجب او الثابت لا الزائل او الرد العدل لا ظلم
فيه قوله لا حكم لغيره فيه وهو ظاهر او لا حكم للغير مطلقا اما
في الحقيقة او مطلقا لان حكم الغير كلا حكم عنده قوله لا يشغله
حساب عن حساب سواء حاسب بنفسه او امر الملائكة به
فانه على كل شيء قدير فلا ضرورة للتخصيص بالاول كما قيل وقيل انه
امر الملائكة به لانه لو حاسب الكفار بنفسه لزم ان يتكلم معهم ولا
يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم وهذا ضعيف
لانه يمكن ان يحاسبهم بنفسه بلا تكلم اصلا وهو قادر عليه انما يحاسبهم
واما بما هو علمه ولا علينا ان نفهم كيفية حسابه او يتكلم معهم
الملائكة بين يديه حين لزم التكلم فان المحاسبة امر والتكلم امر آخر
في اثنائها على ان للاية المتلوة تفسيرا آخر لا ينافي التكلم في بعض
المقام من المقامات الحشرية كما بين في موضعه ثم اعترض عليه
بان هذا شيء لا يفيده اسرع الحاسبين بمعنى لمن ان هذا التفسير
والجواب بل يفيده لان الزيادة التي هي معنى الاسرع لا نهاية
لها محدودة فيذهب الى حد لا سرعة فوقها الا المعية بين الحسابات
فلزم ان لا يشغله حساب عن حساب والا لوجد ما هو اسرع
منه ودل عليه لام الاستغراق في الحاسبين قوله او
من الخسف في البر والغرق في البحر اي بذنوبهم هكذا قيل لكنه
ليس بلازم كون هذا بذنوبهم ولا يلزم منه الظلم المنفي بقوله
ان الله لا يظلم الناس شيئا لانه يجوز وقوع ذلك
لبعض الصالحين لاجر جزيل في مقابلته واما قوله لئن انجيتنا

من هذه لنكونن من الشاكرين فلا يدل عليه اي على كون الخسف
والغرق بذنوبهم لجواز كون هذا القول على زعمهم او من قبيل ذكر
الشيء وارادة كماله تنزيلا لانفسهم في مرتبة عجزان كرن
ثم بمعونة المقام يجوز ذلك ثم ان هذا المعنى على ما ذكره الله وجه آخر
غير الاول حيث ان في الاول يكون الظلمات مستعارا من
الشدائد وفي هذا المعنى يكون كناية عن الخسف والغرق نحو
فيهما ولا يضره كونهما داخلين في الشدائد اذ لا يلزم من وجود
الشيء اعتباره ومنهم من نظر الى كونهما داخلين في مطلق الشدائد
واعتبره فيه لا لكون وجها آخر ورجحه لعدم الحاجة اليه لكن
المناسب للبر والبحر ومن حيث انهما ذكرا في كثير من المواضع
في القرآن العظيم بالخسف والغرق اعتبارهما اصالة فناسب
كونه وجها آخر من هذا الوجه ومن غفل عن هذه الدقيقة نسب
اعتبارهما وجها واحدا الى الغفلة ثم ان ابا حيان حمل الظلمة على
الحقيقة وجعل جمعها باعتبار موادها وما ذكره المصنفان احسن قوله
وقرأ يعقوب من رواية روح والاولى ذكره لان رويس
لم يروه والاطلاق يذهب الى الروايتين لكن عادة المصنف
ذكر القراء دون الروايات لعله لعدم تعلق الغرض به كثيرا
وهو ظاهر قوله متذللين ومسرين فانتصابهما على الحال او
على المصدر من معنى العامل وهو تدعونه لا من لفظه وهو من باب
قعدت جلوسا ويحتمل نزع الخافض وهذا التفسير الذي ذكره لم
يرو عن ابن عباس رض والا فالتفسير بالتذلل والاخفاء المناسب

احدهما بالاخرى ايضا لا يخلو عن حسن الموقع هنا **قوله** وقرا
خفية بالكسر هذا اى قوله قرا بالمجهول على ما هو دابه فى
الشواذ بناء على ما قراها ابو بكر وهى غير المتواترة لكن ذكر فى الحرز
انها رواية شعبة عن عاصم فهى اذن من المتواترة وقرا
الاعمش خيفة **قوله** على ارادة القول كما هو عادة القرآن
العظيم فالتقدير تقولون ويجوز ان يراد به ارادة القول بلفظ
تدعون بطريق التضمين بناء على ان فيه معنى القول فالمعنى تدعونه
قائلين كما هو تصوير معنى التضمين فقوله تقولون قرينة للمعنى
الاول غير انه غير مناف للثانى ومن غفل عن هذا جعل تقولونه
قرينة للتضمين وقال لا حاجة الى التقدير لما فى تدعون من معنى
القول **قوله** ليوافق قوله تدعونه ووجه الاول قد فهم
من قوله تقولون لانه حكاية قولهم وقت الدعاء لا غير
ولذلك لم يذكره صريحا والا فذكر الوجه اهم لانه اولى الوجهين
عنده فكانه ادعى ظهوره **قوله** قل الله ينجيكم منها امر تلقين
الجواب عند الخصم بحيث لا يمكنه غيره اجاب السائل بنفسه
قصدا الى ذلك والى انه بهت ولم يقدر عليه لتمام الالزام
كما هو مثله دايما الى ان جواب هذا السؤال لا ينبغى ان يتوقف
الى قول الخصم المساهل فيه حذرا عن الفضاحة بل يجب ان يسارع
اليه ولكون عم اسبق منهم الى هذا التوحيد يحرز ثواب
السابقين فى الخيرات لانه فيهم ولم يكتف بذكر الله لقوله
ومن كل كرب عطفا عليه وهذا تعميم بعد التخصيص وقوله سواها

معناه سوى ما تدعونه لا نجاكم منه من شدايد البر والبحر فانها
اعم مما يدعونه وغيره ولا شك ان كل الكرب غير ما يدعو
وبالجملة ضمير سواها يعود الى الشدايد المذكورة من حيث انها تقيد
بالدعاء المذكور فلا اشكال فيه اصلا وان استشكله البعض
وقال الاولى ترك قوله سواها ثم انه يدل على ان المراد بما تقدم
كرب مخصوصة كالخسف والغرق والا فشدايد البر والبحر
تتناول جميع الشدايد والكرب فلا فايدة فى التعميم **قوله**
تعودون الى الشرك جواب لما يقال كيف قال ثم انتم
تشركون وهم المشركون من قبله يريد انهم كانوا مشركين
فعند الشدايد اخلصوا لقوله تع فى الاية الاخرى وجاءهم الموج من
كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن
انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فيكون شركهم بعده هو
العود اليه فالمراد هذا ولفظه ثم اشارت اليه والى استبعاد
هذا العود الذى هو قلب الشكر الموعود له بعد الاعتراف
بالنعمة الشرك كقوله تع يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وحذف
مفعوله لتعينه او لتنزيله منزلة اللازم لان خصوص المشرك به
لا مدخل له فى انتفاء الشكر بل نفس الشرك ينفيه ويكفيه
ولذينك الاحتمالين قال الله تعودون الى الشرك ولم يتعرض
للمفعول **قوله** فكانه لم يعبده راسا لقوله تع وما دعاء
الكافرين الا فى ضلال لان ملاك الامر فى صحة الاعمال الصالحة
هو الايمان والشرك ينافيه فكان كان لم يشكره فيكون الاية

مطابقة لقولهم لنكونن من الشاكرين بابلغ وجه والمراد
ثم انتم تشركون فضلا عن ان تشكروا قوله كما
فعل بقوم نوح فانهم كانوا معذبين من فوقهم ومن تحت
ارجلهم فصح كونه مثالا للفوق وان صح للتحت تم اعلم ان المص
لم يتعرض لمعنى اللام واشار بالتمثيل الى ما ذكره الزمخشري
وهو من العهد الذهني راجع اليه عند التحقيق كقولك هو البطل
المحامي على ما بين في موضعه وما ذكره التفتازاني من انه غير العهد
والجنس ينبغي ان يكون العهد الخارجي كما هو المتبادر وتجوز كونه
للعهد الى المذكور فيما قبله وهو القادر الكامل الذي ينجيكم من كل
كرب وليس يلزم ان يكون مذكورا على التفصيل الذي ذكر
ههنا عند ظهور الدلالة عليه وتجوز ان يكون للجنس فحصره حينئذ
يعتبر بعد تقييد القادر بالكامل او تقييد المقدور بالانحاء الثلثة
المذكورة ههنا قيل رد على اصل الاعتزال ان بعض تلك الامور
شرور وقبايح فيلزم من انحصار القدرة على هذه الامور لم
صدور القبايح منه ولهذا حمله صاحب الكشاف على معنى آخر
ذكره في اولئك هم المفلحون وحاصله ههنا هو القدرة الموصوفة
الكاملة ولا يخفى انه بعد تقييد القدرة بالكمال لا يرد السؤال باي
معنى اخذ وبغير التقييد يرد على مذهبه والحل هو ان القدرة الذاتية
ليست بمحذورة عندهم كما هي عندنا وانما المحذور خلقه القبايح و
الشرور بالذات ولا يلزم منه ذلك فحمله عليه انما هو لبلاغة
الكلام • ومناسبة المقام • يظهر هذا لمن تامل في المرام قوله

كما اعترف فرعون اعترض عليه بان اعتراف فرعون غير ظاهر
كونه عذابا من تحتهم لان الماء قد حبس وصار اعلى منهم فاذا جرى
بقوا تحته والجواب ان المراد من التحت وجه الارض كما في
قوله تع ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم
من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وماء فرعون
لم ينزل من فوق وانما حبس وصار كالطود العظيم من جهة الارض
فلا اشكال قوله اكابركم روي هذا عن ابن عباس رض
وقاله ايضا مجاهد وضحاك والسفلة كالكلمة السقاط من الناس
وبعضهم يقول هو من سفلة الناس بنقل كسر الفاء الى السين
واسكانها قاله ابن السكيت تم انه قيل بين هذه الثلثة منع جمع
بحسب العادة ولذا اتى باو اه التنويع لكن هذا لا يستقيم
في قوم نوح فان العذابين جمعا فيهم كما مر فهو منع الخلو عنها و
عن امثالها قوله او يلبسكم شيعا عطف على يبعث والجمهور
على فتح الياء من يلبسكم والمعنى يخلطكم فرقا متحزبين على اهواء شتى
ومعنى خلطهم انشاب القتال بينهم فيختلطوا في ملاحم القتال قال
الحماسي وكتيبة لبستها بكتيبة اي الكتيبة الجيش المجتمعة ونفضت الثوب
او الشجر حركته لينتفض ومعنى البيت رب جيش خلطتها بجيش
ثم نفضت يدي وتركتهم وشانهم فاللبس هو الخلط خلط شغب
لا خلط وفاق ويتعدى الى مفعول وشيعا نصب على الحال
وهي جمع شيعة كسدرة وسدر وقيل على المصدر من معنى الفعل
الاول كقعدت جلوسا قال ابو حيان لا بد لكونه مصدرا من

فقل من اللغة ويجوز على هذا كونه حالا كانّه ركضا اى راكضا
او ذا ركض قاله ابو البقاء وقال القرطبى اى يلبس عليكم امركم
فحذف احد المفعولين وحرف الجر كقوله واذا كالوهم
او وزنوهم والاحسن ان يلبس اموركم بحذف المضاف
كذا قيل لكن فى عليكم معنى الضرر فيحسن اخذه فى المعنى فى مثل هذا
المقام • الذى هو لغرض الزام • وقرأ ابو عبد الله المدنى
يلبسكم من باب الافعال والشيع جمع شيعة كفرقة وفرق
قاله الراغب واما الاشياع فهو جمع شيع كاعناب وعنب
قوله ويذيق بعضكم نسق على يبعث والاذاقة استعارة
منه وهى فاشية ذوقوا مس سقر ذق انك انت العزيز
فذوقوا العذاب قال شاعر • اذقناهم كؤس الموت
صرفا وذاقوا من اسنتنا كؤسا وقرأ الاعمش نذيق بنون
العظمة التفاتا لتعظيم الامر والتحذير من سطوته قوله بالوعد
والوعيد لان الترغيب والترهيب يحمل الانسان على تامل
يقوده الى برهان واذعان هذا اذا قلنا قوله بالوعد صلة
نصرف كما هو الظاهر ويحتمل ان يكون للملابسة والمعنى نحولها من
نوع الى نوع من الكلام تقريرا للمعنى وتقريبا الى الفهم ملابسا بالوعد
والوعيد ومشتملا عليهما يحمل على التامل المؤدى الى الفهم والمفضى
الى الفقه فلا يتجه عليه ما قيل من انه لا يناسبه قوله تعالى لعلهم
يفقهون لا يقال لا يناسبه ظاهره ولا حاجة الى تركه لانا نقول
الحاجة ماسة الى ما يحملهم على التامل لفرط عنادهم ولا يكفى فيه مجرد

الترغيب والترهيب وظهر منه عدم كفاية ما قيل فى الجواب من انه
لا ينافى حمله على تصريفها بالوعد والوعيد كما توهم لان الترغيب
والترهيب يحمل الانسان على تامل ربما يقوده الى برهان فانه
لا يدفع عدم المناسبة الظاهرية وهو مراد السائل ذلك كما لا يخفى
قوله اى بالعذاب قدمه لذكره فيما تقدم قريبا قوله
الواقع ناظرا الى قوله بالعذاب وقوله او الصدق الى بالقرآن
اى صدق قرآنيته او ما جاء به من الاخبار ويجوز صرفه الى الاخبار
بالعذاب ولو قدمه على قوله بالعذاب او قصر القول عليه
بناء استلزامه اياه لكان له وجه لكن من قصره عليه وصرفه الى
القرآن فقط فقد قصر قوله اما العذاب واما الايعاد
به فعلى الاول يراد به المنبأ عنه او به باعتبارين وهو شايع و
اشد من الوجه الثانى مناسبة لمستقر ولذا قدمه يريد به الرد على
الزمخشرى حيث قال لكل شئ ينبأ به يعنى انباءهم بانهم يعذ
بون وايعادهم به فان ظاهره ذكر الوجه الاخير فقط وجعل النبأ
بمعنى المنبأ به وظهر منه ان من قال ههنا هو بالمعنى الاول بمعنى
المنبأ به لم يصب فى حصره لان الفارق بين القولين كونه بمعنى
المنبأ عنه او به لا به فقط وعلى الثانى يراد به الانباء على وجه
الوعيد ويجوز ان يراد ما هو اعم للجمع وهو الاولى كما لا يخفى
ويجوز ان يجعل مستقر المنبأ به مستقر للنبأ مجازا قوله وقت
استقرار ووقوع او استقرار مصدرا ميميا او اسم مصدر واجاز
بعضهم كونه اسم مكان قوله فى الدنيا والآخرة اى

ببعضه فيهما وفيها ببعضه قوله واذا رأيت الذين يحتمل
ان يكون البصرية والتعدية الى واحد يؤيده لانه الظاهر وان
جاز كونه ع فانية قال ابو حيان ولا بد من تقدير حال وهو وهم
خائضون فيها واعترض عليه بانه لا حاجة الى ذلك لان يخوضون
مضارع والراجح حالية وايضا الذين يخوضون في قوة الخائضين
واسم الفاعل حقيقة في الحال بلا خلاف ويمكن الجواب بان
ما ذكره المعترض لا يدفع توهم خلاف ما ذكر فتقدير الحال لدفعه لا بد
منه وغاية ما ذكره كون هذه الحال مؤكدة فلا اعتبار في كلام هذا
واما نحن فنقول لا حاجة الى تقديرها لان قوله تع حتى يخوضوا
في حديث غيره يغني عنه فتدبر ويحتمل ان يكون علمية وضعفه ابو حيان
بانه يلزم منه حذف المفعول الثاني وهو على سبيل الاقتصار لا يجوز
اتفاقا وعلى سبيل الاختصار ضعيف ولعل مراد من قال يحتمل ان
يكون علمية كونها ع فانية قوله بالتكذيب والاستهزاء
وهما واقعان كما ذكر في الكشاف ولذا اتى باذا الوقوعية
بخلاف الانساء المذكور بان الدال على الشك ثم ان
المصنفين حملا الخوض على اصل معناه اللغوي وهو الشروع
في الشيء على سبيل الافاضة ذكر في القاموس تخاضوا في الحديث
تفاوضوا فيه ومن قال هو الشروع مطلقا لم يصب فانه من
خاض الماء ولم يعتبرا ما غلب عليه في اللغة وهو المفاوضة
على وجه اللعب والعبث كما ذكره الامام لقوله تع حتى يخوضوا في
حديث غيره فان هذا بمعنى المفاوضة مطلقا لا على الوجه المذكور

واستشكله بعضهم حمله الاول على التغليبي حتى قال انه للمشاكلة
وانما صار من صار الى المعنى التغليبي دفعا لاحتجاج الحشوية بهذه
الآية حيث فسروه بمطلق الشروع فاستدلوا به على حرمة النظر
في الكلام المتعلق بذات الله وصفاته فاذا فسر بما فسر به
المصنفان لزم التقييد بالتكذيب والاستهزاء ردا لذلك
فان قلت اليس المعنى التغليبي سيما في اللغة اولى واظهر من
التقييد التقديري قلت نعم انه كذلك اذا كان التقييد
من عند المفسر واما اذا قيدته آية اخرى فلا فان قيد يقيد
اذا ذكر في القرآن في اي موضع كان فهو كالمذكور مع ذلك
المقيد من حيث ان القرآن ككلام واحد وتلك الآية هي قوله
تع وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله
يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره
انكم اذا مثلهم ولذلك فسر الاعراض ههنا بالقيام عنهم المذكور
هناك واما قوله تع فلا تقعد بعد الذكرى لا يكفي بحسب منطوقه
في تلك الدلالة كما قيل لانه يجوز ان يكون من قبيل التشديد
في النهي بعد التسهيل يعني يمكن ان يؤمر اولا بمطلق الاعراض فلما
كان ذلك مظنة للانساء امر بالاعراض الكامل القاطع بينهم
وبينه والمعنى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض
عنهم اي اعراض استطعت وان كان ذلك مظنة انساء
الشيطان فافعل الاعراض القاطع البعيد عن الانساء
ولا تكتف بمطلق الاعراض بعد الذكرى اي بعد هذا النهي والمقيد

نهيناك عن مخالطتهم وامرناك بالاعراض عنهم كيفما هو الذي
هو المقصود الاصلي وان خفت انساء الشيطان في قول الفعل
الذي ليس منه ذلك الخوف فان القيام عنهم ليس الا لكمال
الانقطاع لا لنفسه وهو ظاهر ونظيره في التسهيل بالامر بعد التشديد
قوله فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم واطهر
فان لم تجدوا فان الله غفور رحيم • فان هذا التسهيل وقع قبل
العمل بالامر على ما بين في موضعه فكذا هنا لما امر اولا بالاعراض
المطلق كان كانه شق عليه من حيث انه مظنة الانساء وربما يفضي
عدم الاتيان بموجب الامر فسهل عليه بتعليم القاطع بينهم فهو في
المعنى تسهيل بعد التشديد رحمة منه تعالى قوله على معنى
الايات يعني انها جمع المؤنث فلا يمكن ارجاع الضمير اليها
باعتبار واحدها لكنه عبارة عن القران ومساوله ولذلك
المساواة قال لانها القران دون ان يقول لان المراد
منه القران ولتلك المساواة ايضا لم يلتفت الى ما ذكره
بعض المفسرين وقدمه على التاويل بالقران من التاويل بالحديث
لان الحديث اعم ولذا قيل في حديث غيره وفرق بين المساواة
وبين مجرد الصدق والقانون في باب التاويل ان
يؤتى بالاقرب فالاقرب وقيل يعود الضمير على الخوض المدلول
عليه بالفعل كقول الشاعر • اذا نهي السفيه جرى اليه •
وخالف والسفيه الى خلاف • والظاهر ان هذا خلاف
الظاهر وان قيل انه الاظهر لان الحديث ما فيه الخوض ولا يلائمه

الخوض حتى يغايره ظاهرا قوله وقرأ ابن عامر وفعّل وافعل
يجيئان بمعنى كقوله فمهل الكافرين امهلهم لكن المختار الاغلب
التخفيف كقوله فانساه الشيطان ذكر ربه وما انسانيه الا
الشيطان حتى انسوكم ذكري استحوذ عليهم الشيطان فانساهم
ذكر الله وليس في القران نسّى قوله بعد ان تذكره اي النهي
فالذكرى بمعنى التذكير كقوله وموعظة وذكرى للمؤمنين •
قال الله هناك فانها بمعنى التذكير وذكره في القاموس ايضا
ويجوز ان يكون بمعنى الذكر اي بعد ان تذكر النهي وما ذكره الله
يحتمله بل هو الظاهر منه اي بعد ان تذكره بصيغة الخطاب
من الثلاثي كقوله انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار اي يذكرونه
الاخرة ذكره في القاموس ايضا وعبارة الكشاف كذلك
ومن لم يتذكر بما ذكرناه ذكر ان الذكرى بمعنى التذكير ولم يذكر
غيره ثم اعلم ان الله ذكر ههنا ما ذكره الزمخشري اولا لكونه
اظهر ولم يذكر ما ذكره ثانيا مع انه وجه حسن وهو ان يراد وان
كان الشيطان ينسينك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين
لانها مما ينكره العقول فلا تقعد بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك
عليه معهم انتهى وكون الذكرى بمعنى التذكير ولعله انما غيره ما قالوا
من ان المنسي قبح المجالسة المعلوم بدليل العقل على ما هو
راي المعتزلة في الحسن والقبح فاما انت فلا تغتر به لان ما ذكر لا
على رايهم فقط بل على راينا ايضا لان قبح مجالسة المستهزئين
بالكتاب الذي نزل بالشرع فقبحها شرعيا مما يعلم بالعقل

المستقبح

فان من المعلوم ان الشرع بل كل شئ لا يستحسن مجالسة بحيز
له وكون العلم بالقبح الشرعي في شئ بدلالة العقل ليس مختصا
بالمعتزلة حتى يعتزل عن مثل هذا الوجه بمثل ذلك التوهم ومعنى
قول الزمخشري مما ينكره العقول على رأينا اي نعرف انها
قبيحة شرعا فانكار العقول انما هو لقبحها شرعا ولا يلزم
منه كون القبح عقليا **قوله** موضع التصديق والاستعظام
يشير الى ان معنى الظلم ان يوضع الشئ في غير موضعه فللتصريح
به والتوبيخ بصريحه زلت كذلك **قوله** من قبائح اعمالهم
صلة للمتقين اشارة الى ان عدم شئ عليهم بسبب اتقائهم
بقيده الموصول حيث ان صلته بمنى عن وجه بناء الخبر لان
اسناد المشتق الى شئ يدل على علية مأخذ الاشتقاق و
كلام الزمخشري خال عن بيان هذه النكتة و قوله الذين
يجالسونهم صفة له و قوله بشئ اشارة الى من زائدة و قوله
مما يحاسبون عليه تفسير لقوله من حسابهم اي ما يلزمهم بشئ من
ما يتهم فالمصدر بمعنى المفعول او المراد به هو مجازا و قد يجعل من
في مما بمعنى الاجل اي ما يلزمهم بشئ من اجل ما يحاسبون عليه
فيكون ابتدائية لا بيانية سواء كان في الآية كذلك حتى
يكون قوله مما يحاسبون تفسيرا له او بيانا لشئ طالاسنه
فالحساب على معناه الاصلي و قد يجعل متعلقا بالمتقين ورد بانه
يخدشه تأخره عن قوله من حسابهم من شئ و ايضا تعلق من
بقبائح اعمالهم به يأباه ولا يجوز كونه بيانا لقوله من شئ اذ لا

معنى لان يقال وما عليهم من حسابهم مما يحاسبون عليه **قوله**
وغيره من القبائح عمم المص التذكير كما عممه الزمخشري بقوله و
موعظتهم ولا يخصصه قوله اذا سمعوهم يخوضون فان تخصيص الوقت
لا يوجب ان لا يقع فيه شئ لو افق ما خص به ولا ينافيه
واما في الاجتناب فخص الخوض بالذكر بقوله لعلهم يجتنبون
الخوض فاما التعميم فلعدم الضرورة لتقييد قوله ذكرى واما
التخصيص فلان هذه الآية سبقت لهذا الخصوص لا لنفي غيره
فالمقصود اولا اجتنابهم عنه والتعميم استطرادي و وجد به المقام
تمام مقتضاه من غير احتياج الى تخصيص ذكرى باقتضاء المقام
و قول المص في الاجتناب يجتنبون ذلك يحتمل الخصوص بناء
على ما ذكر ويحتمل العموم تطبيقا لما قبله مع حصول اصل المقصود به
فمن قال خص الزمخشري التذكير بالخوض وعممه المص له ولغيره قد
وقع بمعزل من معنى الكلام **قوله** ولكن عليهم ذكرى كرر
كلمة على في الموضعين ولم يكتف بها في المعطوف عليه لان
على في قوله ليس عليهم مما يحاسبون عليه هي التي يستعمل في مقابلة
اللام النافعة كقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وفي قوله
عليهم ذكرى هي التي للايجاب كقوله كتب عليكم و قوله لكن
على فلو لم يكرر لزم الجمع بين المعنيين الحقيقيين او بين الحقيقة
والمجاز بالنسبة الى المعطوف والمعطوف عليه واما لم يحمل
معنى الآية الكريمة على ان المتقين لا يؤاخذون بحساب المشركين
ولا يسألون عما فعلوا فليس عليهم ان يؤمنوا بل عليهم ان يذكروا

رجاء ان يجتنبوا على قياس ما سبق من قوله تعالى ما عليك من حسابهم من شيء الآية حتى يكون كلمة على في المعطوف والمعطوف عليه بمعنى واحد لما نقله من الحديث في سبب نزولها فانه المناسب لما ذكره المصنف لا لما ذكره هناك هكذا قيل لكن يمكن حمل معنى الآية على وجه يكون على في المعطوف والمعطوف عليه بمعنى واحد وهو ان يقال ما عليهم من حسابهم شيء اي من اثمهم فليس عليهم ان يجتنبوا عن المسجد بسبب النهي عن القعود معهم بل عليهم ان يذكروهم ويتركوا مجالستهم وان يكرهوا صنيعهم رجاء ان يجتنبوا عنه فاذا فعلوا ذلك فلا مانع لهم عن دخول المسجد والطواف فان قيل قولهم لئن كنا نقوم كلما استهزؤا بالقرآن لم نستطع ان نجلس في المسجد ونطوف يؤذن كون القيام مانعا عن الجلوس في المسجد والطواف قلنا قولهم ذلك لقوة اتقائهم عما نهوا عنه كاحتياطهم في كل ما نهي عنه فانهم كانوا لا يحومون حول الحمى مخافة ان يقعوا فيه وهذا الوجه يناسب الحديث المذكور غاية المناسبة قوله لان من حسابهم يأباه لانه حال من شيء قدم عليه فصار قيدا للعامل فاذا عليه والعامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه وعامل مقيد فبحكم ذلك القول يكون عمله في المعطوف ايضا مقيدا وهذا هو القياس الا عند قيام القرينة على خلافه وهكذا الحال في كل حال بل في كل قيد سواء قدم او اخر بناء على انها قيد للعامل والقيد مع المقيد في المعنى وان تاخر في اللفظ لكن اذا قدم في اللفظ

لم يفهم منه الا المقيد لانه يشعر بالاعتناء بشأنه بخلاف المؤخر ولذا خص هذا الاعتبار بمواضع التقديم في اللفظ وترك القياس المعنوي بحكم الاستعمال وبخلاف الوصف كقولك ما جاءني رجل من بني تميم لكن امرأة فانه لا يبعد كون الامرأة من غير بني تميم لان الوصف قيد للموصوف والموصوف لا يدخل على الوصف كدخول العامل على المعطوف فتامل وقف حتى يتبين لك انه اذا عطف مفرد على مفرد سيما بحرف الاستدراك فالقيود المعتبرة في المعطوف عليه السابقة في الذكر عليه معتبرة في المعطوف البتة بحكم الاستعمال فلا يختص هذا بالحال كقولك ما جاءني يوم الجمعة رجل ولكن امرأة ولا بالنفي مع الاثبات كقولك جاءني يوم الجمعة رجل وامرأة بخلاف قولك جاءني رجل يوم الجمعة وامرأة فيما نحن فيه لو عطف على محل من شيء يلزم كون ذكرى من حسابهم وليس كذلك ولا يلتفت الى ما قيل والقرينة ان تقديم القيد يدل على انه امر مفروغ عنه قيد للعامل لكن الكلام في المقيد انه هذا او ذاك فاذا نفي احدهما كان النفي منسحبا عليه فقط ثم اذا اثبت الآخر كان ثبوته مقيدا بذلك القيد لانه يشعر بان يكون هذا الاعتبار بين النفي والاثبات فقط وهو ظاهر جوابه قوله ولان من لا تزاد في الاثبات قيل هذا يخالف ما ذكره في قوله ولقد ارسلنا الى امم من قبلك من تجويزه زيادة من هناك وقد عرفت انه يجوز زيادته في الظرف لا في الاثبات وفرق بينهما فان الظرف انما

وقعت بجوز زيادة من فيهما مع قطع النظر عن الاثبات والنفي
لان معنى الظرفية لا يجامع معاني من كما لا يخفى ولا يراد بها فيها
الاستغراق حتى يخل بالمعنى **قوله** لمساتهم الضمير اما للمستهزئين
فاعلا او مفعولا ومحذوفا احدهما او للمتقين فاعلا ومفعولا و
احدهما محذوف ومن قصره على بعض هذه الوجوه فقد قصر **قوله**
لعلهم يثبتون على تقويهم لان التقوى ثابت لهم فالمرجو ثباتهم
عليه ولا يثلم اي لا ينفرج ولا ينقضب كناية عن قصور فيه وعدمه
فيهم ولعل في الاية الكريمة يحتمل المجاز من الارادة من جانبه
والحقيقة بمعنى الرجاء من المتقين والقصر تقصير في التفسير **قوله**
نزلت قيل لرخصة في المجالسة وقيل هي مقيدة بالوعظ والنصح
لهم وانت خبير بانها تكون ناسخة للاولى ولم يقل به احد كيف
وقوله تعالى في سورة النساء وقد نزل عليكم في الكتاب ان
اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا
في حديث غيره انكم اذا مثلهم مدنية منزلة بعد هذه الاية المكية
ولا رخصة فيها للقعود معهم وهي محكمة بل المعنى هو ما صرح به في الكشاف
من قوله ولكن ان تذكروهم ذكرى اذا سمعوهم يخوضون بالقيام
عنهم واظهار الكراهة لهم وموعظتهم فالقيام عنهم لا رخصة فيه و
قوله رخص لهم يعني به بدخول المسجد والطواف لانهم قد تحرجوا
منه كما ترى والمقصود جواب قولهم لئن كنا نقوم الخ بان القيام
عنهم لا يوجب عدم الاستطاعة على الجلوس في المسجد والطواف
وليس في كلام المصنف ما يأباه بل يؤيده بيان سبب النزول المذكور

واما **قوله** فلا يفتتنهم بمجالستهم فمعناه ولا يجالسوهم فيفتتنهم والا
فينبغي ان يحمل على ما فهموا من النهي المذكور من ان الجلوس في المسجد
مطلق وهم فيه هو مجالستهم ولذلك تحرجوا وسألوا والا فلا
اقل من ان يكون ما تلوناه من سورة النساء ناسخة لها ولم ينقل
هذا عن احد **قوله** بهذا او دينهم على التشبيه اضيف اليهم
وليس لهم دين الحق فذكر له الزمخشري ثلثة وجوه هي ما ذكره
المصنف الاول حاصله ان المراد به ما وجب عليهم من دين مطلق
والثاني ان يراد به دين الاسلام والثالث ان يراد به العيد
مجازا بقرينة مورد الاية تع والمعنى ما ذكره المصنف فالزمان مضاف
محذوف ويجوز كونه مجازا من قبيل ذكر الحال وارادة المحل و
يجوز كون المراد من اللعب واللهو ما لا نفع لهم فيه وهو حينئذ
يصدق على ذلك الزمان والاضافة على الاول من حيث الوجوب
عليهم وفي الثاني من حيث التكليف به عليهم وفي الثالث
من حيث انهم اتخذوه وقيل ان صاحب الكشاف جعل الوجوه
اربعة يريد بالرابع ما ذكره ثانيا بقوله او اتخذوا ما هو لعب ولهو
دينا لهم ولا يخفى ان هذا ليس من توجيه معنى الدين في شيء فان معناه
بهذا التوجيه هو المعنى الاول بعينه واما ذكره الزمخشري مريدا
به ان على المعنى الاول يجوز في اعرابه الوجهان بحسب المعنى
احدهما جعل الدين اول المفعولين ولعبا ثانيهما والاخر بالعكس
حتى لا يلزم اثبات الدين لهم في المعنى كما لزم من جعله مفعولا اول
ولذلك رد عليهم بعضهم بانه كيف يجعل النكرة مفعولا اول

والموقع ثانيا من غير داعية الى ذلك وحمله على انه تفسير معنى
لا تفسير اعراب واخذ به التفتازاني وقال ليس هذا من
القلب في شيء وقد عرفت داعية اليه والحل انه اراد بقوله ما هو
لعب ان معنى لعبا في الآية اعتبر بجنسه وجعل له وجه تعرف لان
ما هو لعب معرفة كما لا يخفى اذ هو موصول وصلة اي ما يعرف ويميز
ويتعين عند كل احد بهذا الجنس وقال هو اللعب او اراد به
الامور المعينة التي ذكرها من عبادة الاصنام وتحريم البحاير ونحوها
حملا له على المعنى الاول له فهو كقوله تعالى أرأيت من اتخذ الهه
هواه في المعنى حيث قدم فيه المفعول الثاني على الاول كما بين
في موضعه ولو لم يكن فيه قلب فبأي طريق ذهب به الى هذا
المعنى من ذلك النظم والمراد ينبغي ان يكون ذلك لان حاصل
المعنى على ما ذكروه يؤول الى المعنى الاول وليس في ارادته جدوى
حتى قال بعضهم لما كان الثاني من لوازم الاول جعلهما المصنف وجها
واحدا وهو الوجه الاول فان هذا القائل قد اصاب في قوله
الثاني من لوازم الاول وان اخطأ في قوله جعلهما واحدا
لما عرفته بل المصنف لما رأى الوجوه الثلثة كافية في المطلوب وهو
صحة اثبات الدين لهم استغنى عن القلب الذي لم يرتكب
الا لدفعه بقي الكلام في نكتة القلب وهي ادعاء انهم اتخذوه
بوجه كان لهم كساير الاديان بتقبيح لصنيعهم وذكر الامام فيه وجها
آخر وهو الدين توسلوا بدينهم الى الدنيا فلا اشكال في اثبات
الدين حينئذ ولكن بقي الاشكال في انه كيف يطابق ما نا

زلت الآية في شأنهم وهم المشركون وانما يطابق شأن
المنافقين الذين كانوا يتدينون بدين الحق ظاهرا للغرض الدنيوي
لو كانت قد انزلت فيهم ثم ان بعضهم اجاز انتصاب لعبا
على انه مفعول لاجله وجعل اتخذوا بمعنى اكتسبوا تعداه الى واحد
وتركه المصنف لكونه خلاف الظاهر **قوله** وتحريم البحاير والسوائب
مر تفسيرها في سورة المائدة **قوله** والمعنى اي على الوجوه
قوله ولا تبال اي لا تشغل قلبك بها عطف تفسير للاعراض
قال الامام المراد بالاعراض ترك معاشرتهم وملاطفتهم لا ترك
الانذار لقوله تعالى وذكر به والحمل على معنى وذكر به غيرهم كقوله تعالى
وانذر به الذين يخافون كما مر غير ظاهر ويجوز ان يكون المعنى اعرض
عنهم اي لا تكرههم على الايمان افانت تكره الناس حتى
يكونوا مؤمنين ولا تبال بهم اي لا تكن في ضيق يمكرون ولا
يؤمنون لقوله تعالى لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين فما
ان عليك الا البلاغ انما انت نذير والله على كل شيء
وكيل **قوله** ومن جعله منسوخا لا يخفى ان النسخ امر لا يصار
اليه الا لضرورة امتناع التوفيق بين الكلامين وهو ضروري
الامتناع هنا بل قال بعض المفسرين لا منسوخ حقيقة في القرآن
اصلا وكل ما ظن انه منسوخ يقبل التوفيق وبين وجوه توفيقه
في موضعه وقوله ما ننسخ من آية اجاب عنه بان المنسوخ
من آيات الكتب السالفة والناسخ القرآن فالقول بالنسخ
في هذه الآية في غاية السخافة فقول المصنف ومن جعله منسوخا حمله على

الكف يمكن ان يكون اشارة اليه بطريق التعريض فمن قال فلق
ثمة معان الاول اعرض عنهم والثاني التهديد والثالث
الامر بالكف عنهم لم يوفق بين المعاني ولم يطلع على ما اطلعت
عليه من المباني **قوله** وغرتهم الحيوة الدنيا قدم معنى الغرور
في اوائل عمران وقيل هنا هو من الغر بفتح اي ملأت افواههم
واشبعتهم كقول شاعر • ولما التقينا بالخليفة غرني • بمعروفه
حتى خرجت اعرف • والمعنى الكنائي ظاهر ههنا **قوله**
وذكر به اي بالقران يدل عليه قوله فذكر بالقران من يخاف
وعيد لا يقال يفهم منه ان يكون المذكورون به غير المعرضين عنهم
ممن سبق مع انه قد تمسك انه خلاف الظاهر لانا نقول لا يلزم
من دلالة قوله بالقران على ان مرجع الضمير ههنا اليه كون
كون دلالة على ان المعنى وذكر به من يخاف وعيد ظاهره
على ان المراد هناك ايضا في الاخبار بدلالة قوله قوله وما
انت عليهم بجبار وقوله من يخاف وعيد كقوله هدى للمتقين
على ما ذكر هناك فلا ينافي العموم وقيل يعود الضمير على حسابهم
وقيل على الدين وقال ابو حيان هذا ضمير يفسره ما بعده وهو قوله
ان تبسل نفس فقوله في موضع جر على البدل منه والمعنى وذكر
بارتهان النفوس وحبسها بما كسبت كما قالوا اللهم صل عليه
الرؤف الرحيم • وهو اي تفسير الضمير غير المرفوع بالبدل قول
الاخفش وقيل اجازه سيبويه على ما ذكر في بعض كتب العربية
كقول الشاعر • على حالة لو ان في القوم حاتما • على جوده

لضن بالماء حاتم • بجر حاتم بدلا من الهاء في جوده والقوافي
مجرورة **قوله** مخافة ان تبسل اختار كونه مفعولا له على حذف
المضاف وهو المشهور وما عليه الجمهور وقد يجعل على حذف الجار
اي لان تبسل وقد يجعل مفعولا به والمعنى وذكرهم بالقران ابسال
جان بما جنى يقال ابسله على كذا اي خاطره وراهنت به ولدي
اخطرتهم به والخطر السبق الذي يتراهن عليه وقد اخطر المال جعله
خطرا بين المتراهنين كقول شاعر • وابسالي بني بغير جرم •
بعوناه ولا بدم مراق فكان الانسان والهلاك خصمان
يتراهنان فان امن الانسان نفسه عند الله تعالى لقوله
كل نفس بما كسبت رهينة اي مرهونة عند الله على ما فسره
هناك وشرطا ورضيا بانه ايهما سبق على صاحبه سلمها المرتهن
اليه فان اتى الانسان بالحسنة سبق على الهلاك وان اتى
بالسيئة سبق عليه الهلاك فلزم ان يسلم الرهن اليه بما كسبه
الانسان وصورة اخرى وهي ان الانسان قد حمل الامانة
وهي الفريضة التي فرضها الله عليه وحكاه بقوله انا عرضنا
الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها و
اشفقن منها وحملها الانسان قيل ان الله تعالى لما خلق هذه الاجرام
خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني
فيها ونارا لمن عصاني فيها فقلن نحن مسخرات لما خلقتنا لا نحمل
فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك
فحمله فان امن نفسه عند الله ولقوله كل امرئ بما كسب

رهين وشرط ان لم يؤد الامانة لا يفك الرهن ويحبسه
في مجلس الهلاك ويسلمه اليه وان اداها فكه او كان النجاة
والهلاك متخاصمان في الانسان وقال احدهما للآخر ان كسب
الحسنة فهو لي وان اكتسب السيئة فهو لك ورضيا به فارسناه
عند الله فلما كسب السيئة اسلمه الى الهلاك ومن كسب الحسنة
يسلمه الى النجاة ثم ان قوله ان يسلم الى الهلاك قول مجاهد
والحسن والسدي وقوله ورهن قول ابن عباس وقد جمع بينهما
بمعنى المنع كما صرح به بجمعهما ثم المراد بالهلاك اعم من الهلاك
النفساني وهو الالم بنحو من العذاب ومن الهلاك الجسماني
وهو مثل ما وقع للاقوام السالفة ولبعض هؤلاء الكفرة من تغير
الصورة الاولى ومن الهلاك الجامع بينهما ولا وجه لتخصيص بعضها
كما فعله البعض لوقوع كل منهما بحسب الاقوام والايام لا يقال قوله
تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا اليس يستلزم ان تغير
الصورة بدفع الهلاك بمعنى العذاب لانا نقول لا يستلزم ذلك
لان هذا منهم مقول على جري العادة من ان التراب لا يعذب
او لانه هو التراب المعهود الذي انقلب اليه الحيوانات بعد
الحساب والجزاء لينتهي عذابهم والا فالله تعالى قادر على ان يعذب
التراب وغيره وهو على كل شيء قدير * واعلم ان تصحيح النسخ
على ان يكون سلم اخالا يوافق قوله تعالى ان تبسل وبعده ابسلوا
واما قول المص في تفسير ابسلوا اسلموا فلان لا يبتدأ بالهمزة لثقلها
على اللسان في الابتداء بخلاف السين مع التنبيه على انهما وجه

في المعنى على انه وقع في بعض النسخ اسلموا ممن قال قوله في
تفسير ابسلوا اسلموا صريح في ان تسلم من التفصيل كشف بقوله
حتى يتدارك بعده بقوله ولكن المعنى واحد قوله لان قرينه
لا يفلت اي بيده لا تخلص عنه بمنعه من القرار والخلاص قوله
لامتناعه من قرنه يعني يمنع نفسه من غلبة القرن عليها وله وجوه اخر
مذكورة في كتب اللغة والقرن بالكسر كفوك في الشجاعة وتنكير
فيها واحد الاقران قوله وهذا بسل عليك بفتح الباء و
سكون السين يحتمل العطف على اصله باسل اي ومنه اي من ذلك
المعنى هذا القول فان الحرمة فيها معنى المنع يقال حرم الشيء يحرم ككرم
يكرم حرمة اي صار حراما ممنوعا كذا في كتب اللغة فهي اذن مصدر
اللازم فمن قال ان الحرمة هي المنع لم يصب اللهم الا ان يراد بمصدر
المجهول وهو غير واضح في تفسير اللغة اذ لا يفهمه من لم يعرف اللغة
ويحتمل ان يقدر بالقول اي ويقال هذا بسل عليك وهذا مشهور
معروف في بيان اللغات ومناهج كتبها ويضعف العطف
الاول وقوعه بعد قوله والباسل الشجاع وان لم يكن اجنبيا
لعدم الركاكة في التقديم ويحتمل ان يكون هذا بسل عليك مبتداء
على سبيل الحكاية واي حرام خبره والمعنى هذا بسل عليك مفسر بهذا حرام
عليك اي هذا القول مفسر بهذا او قد يفرق بين الحرام والبسل
بان الاول عام للممنوع منه قهرا وحكما والثاني خاص لما هو قهرا
فيكون ح تفسيرا بالاعم قوله ليس لها من دون الله
من هذه لابتداء الغاية ونقل ابن عطية انها زائدة قيل وهذا

ومنه ليس بشيء ولا يخفى انه بنى ينبغي ان يتقيد به نوع اعتداد
لان الكلام غير موجب والسلب عن جميع غير الله مقصود ولا
دخل له في اصل المعنى الا يرى ان دون افاد بدون من في قوله
تع ائفكا الهة دون الله تريدون مجازان يزاد لاستغراق
سلب الولاية عن غير الله تع والمعنى ليس لها من ولي دون
الله لان دون عبارة من ولي والجار مع المجرور حال منه لانها
لو تاخرت لكانت صفة له وخبر ليس لها او خبر ليس ولها لغو
وجملة ليس لها مستانفة سيقت للاخبار بذلك او مرفوع محلها
صفة لنفس او حال من ضمير كسبت **قوله** يدفع عنها العذاب لكل
منهما على سبيل البدل او على تاويل كلاهما او المذكور والدفع من الولي
بالقهر ومن الشفيع باللطف وهو المناسب ويدفع هذا قول من قال
ومن دون الله فيه حذف مضاف اي من دون عذابه وجه
وتوجه الدفع ظاهر **قوله** كل فداء بكسر الفاء لان مفتوحه
لا يمد **قوله** والعدل الفدية اي المفدى به سميت بذلك
لانها تعادل المفدى **قوله** ههنا الفداء ولو قال ابتداء والعدل
الفداء بناء على ما صرح في كتب اللغة ان العدل يجيء بمعناهما و
الفدية يجيء بمعنى الفداء ولا حاجة الى قوله وههنا الفداء مع انه
يشعر بان العدل اصل في الفدية وليس كذلك لكن لما اشتهر
في الاول صار كالاصل ولذا قال ههنا وكل نصب على المصدر
لانه عبارة دخل عليه فياخذ حكمه **قوله** والفعل مسند الى منها
لا الى ضميره اي ضمير العدل لانه بمعنى الفداء ههنا وما وقع في الكواشي

في تعليله بان الفعل لا يسند الى المصدر الا على الشذوذ وليس
بشيء لجواز اسناد الفعل الى مصدر غير ذلك الفعل بلا خلاف
كما في قولك قمت فاستحسن اي قيامي كذا في شرح الرضي انتهى
وهذا فرية بلا مرية لان عبارته ليس كما نقله بل هي هذه ومنها فاعل
يوخذ لا ضمير العدل لانه مصدر فلا يسند اليه الاخذ ولا مزيد عليه اصلا
وهو بعينه ما ذكره المص فلا غبار عليه بخلاف قوله ولا يوخذ منها عدل
فانه صرح في الاسناد الى العدل لكونه بمعنى الفدية وهو المفدى
وقد يقال هو بمعنى الفدية والتقدير بكل عدل فيجوز الاسناد الى
ضميره ويجوز ان يراد بالضمير الفدية بالاستخدام ذكره التفتازاني
وقال فيه تكلف يعني عند ظهور الوجه الحسن بلا كلفة بحيث يتبادر اليه
الفهم عند اطلاق المقال بخلاف الذهن الى ان يصل الى هذا
وان المتكلم كان قد قصده ولا ينافي هذا كون الاستخدام مقبولا عند
البلغاء بلا ضرورة مع صحة الكلام بدونه حتى يرد عليه ذلك كما زعم
البعض وايضا يجوز ان يعود على المفدى به المفهوم من السياق
ويجوز ان يراد بالاخذ القبول كما في قوله ويأخذ الصدقات
فيجوز الاسناد الى ضميره قاله الامام ويؤيده قوله تع
في اية اخرى ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا يتجه
عليه ما قيل ان الماخوذ والمردود هو المفدى به لا المعنى المصدري
الا بتاويل لان القبول يتعلق بالمعاني بلا تاويل كما يتعلق بالاعيان
اذ معناه الميل والرضى كما في كتب اللغة وكلاهما لا يقتضي التاويل
في التعلق بالمعاني وهو ظاهر وهذا اولى مما قيل في الجواب

على ان قولهم قمت فاستحسن بالقيام
فيه ليس المصدر بل هو اسم حالي
المصدر هو قيام فلا يكون
فافهم

ان الاخذ بمعنى القبول يتعلق بالمعاني المصدرية كما في العقود الشرعية
لان ذلك المعترض قال بالتعلق بتاويل ولكن يقول انه خلاف
فلا يندفع بظاهره لكن يدفع كون هذا التاويل خلاف وجوز
ابن العادل كون كل عدل مفعولا به ولعله ضمن قوله تعالى
وان تعدل بمعنى الاعطاء ليطابق قوله ان الذين
كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب
يوم القيمة ما تقبل منهم فان عدم القبول هناك قد تعلق بالمفدي
به الموزون فالقبول ايضا يتعلق به ظاهرا مثله قد جاء في القران
العظيم في عدة مواضع فهنا الاخذ اما بمعنى القبول فتكون المناسبة
ظاهرة او بمعنى يوجب منه فيوجب منه والمعطي هو المفدي به وبهذا
تبين فساد ما قيل لا احتمال الى ما ذكره ابن العادل لان مفعوله
الصريح هو المفدي والعدل هو المفدي به يرشدك اليه قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم ثم ان المص لم يذكر هذه الوجوه ذهابا منه الى
المذهب الظ **قوله** اي سلموا ان لم يتوبوا وهذا القيد
معتبر في الوعيد انما ذكر لقوله ويعذب المنافقين ان شاء
او يتوب عليهم فلا ينافي الامر بالتذكير مخافة التسليم هذا اذا كان
الاشارة الى المتخذين المذكورين وهم الذين امر بالتذكير لهم
واما اذا اشير الى الجنس المفهوم من قوله ان تبسل كما
فسره ابن العادل وابن عطية وابو البقاء فالامر سهل **قوله**
بسبب اعمالهم اشارة الى ان ما في بما كسبوا موصولة او موصوفة
ويجوز ان تكون مصدرية **قوله** تاكيد وتفصيل اي تاكيد

لابسال باصله وتفصيل له بفصله فلا منافاة بينهما **قوله** ونار
يشتعل بابدانهم يشير الى ان قوله وعذاب اليم له دخل
في التفصيل وتخصيص النار بالذكر مع ان العذاب اعم لكونها
اشهر واغلب وقيل اشد ولقوله يطوفون بينها وبين حميم
آن ثم ان لهم عليها لشوبا من حميم ثم ان مرجعهم لالى الجحيم ثم
ان في تفسير الآية الكريمة وجوها آخر لم يذكرها المص تصحيحا منه للاظهر
ونحن المحشي لا المفسر فلا نطول به وشراب فعال بمعنى مفعول
كطعام ومطعوم ولا ينعكس ذلك لا يقال اكال بمعنى ماكول
ولا ضراب بمعنى مضروب **قوله** يتجرجر اي يتردد ويصوت
فيها من الجرجرة وهي صوت يردده البعير في حنجرته قال الله
كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم وقيل هي صوت وقوع الماء
في الجوف وقيل في الحلق يقال جرجر الماء جرعه متواترا له صوت
واليه اشار قوله تعالى يتجرعه ولا يكاد يسيغه وفي الحديث انما يجرجر
في بطنه نار جهنم اي يردده قالوا او لغيره يصوت على ان نار
مرفوع وليس بقوي كذا في بعض كتب اللغة فتامل طوايه **قوله**
ما لا يقدر فسره بنفي القدرة لانه صرح في عدة آيات كقوله
قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا وقوله
ذلكم الله ربكم له الملك والذين تدعون من دونه ما يملكون من
قطمير ولا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حيوة
ولا نشورا الى غير ذلك ولان قوله ما لا ينفعنا ولا يضرنا للاستمرار
بمعونة المقام وبانه في قوة النكرة في سياق النفي والغالب في

مثله عدم القدرة ولان المراد به نفي الالهية وهو انما يكون بنفي القدرة
وكثيرا ما يستعمل الفعل بهذا المعنى فيتبادر منه ذلك في مقامه وفيه
تجهيل لهم كما قال موسى عم انكم قوم تجهلون حين طلبوا منه ان يجعل
لهم الها ثم انه قدم الضر على النفع في كثير من المواضع كما ترى لان
التحرز عنه اهم من طلب النفع كذا ذكره المص في موضعه فاما ههنا
وفي امثاله قدم النفع لانه يستحق التقديم فلكل مقام مقال و
لكل مقال حال **قوله** ونرجع الى الشرك فان قلت
هذا داخل في حيز قل فكيف يوجه النبي عم به ولم يقع منه شرك
قط في معنى الرجوع اليه قلت يجوز ان يكون الكلام على التغليب
كما قال شعيب قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ
نجانا الله ويجوز كونه اجابة عن الصديق رض لما يجيء من سبب
نزوله وقد تطرق اليه شرك ولك ان تقول المراد بقوله نرجع
الى الشرك ليس معناه ان تفسير قوله ونرد على اعقابنا بهذا المعنى
معتبرا بخصوصه بل باعتبار الرجوع من العلم الى عدمه السابق لقوله
كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وذلك انما يتحقق بناء
على ما دعوه اليه في ضمن الشرك لان دعوتهم اليه لا غير و
لهذا قال الى الشرك لانه لو اجاب دعوتهم لكان راجعا
الى الشرك ويتحقق معنى الرجوع باعتبار انه جهل لا باعتبار خصوصه
وبهذا الاعتبار لطيف لا يقال ندعو ونرد عام وبعض هذا العام
لا يسبقه شرك وبعضه بخلافه فبأي معنى نفسر قوله نرجع الى
الشرك وجمع المعنيين غير جائز لانا نقول نفسر حينئذ بالمعنى

العام غايته كون العام بالنسبة الى بعض مخصصا ولا بعد فيه وتجوز
كون الرجوع مجازا عن مجرد الانتقال هذا ولو قال نرجع الى ما كنا
عليه لكان الامر اظهر لكن رغب في هذه الاعتبارات للمبالغة
في استعظام امر التشريك في العبادة فخصه بالذكر سيما عند كثرة
من سبقه الشرك **قوله** من هوى يهوي هوى فهو حينئذ من باب
ضرب وعلم قال في القاموس الهوى بالقصر العشق وارادة
النفس واستهوته الشياطين ذهبت بهواه وعقله او استهامته
وحيرته او زينت له هواه وقول المص اذا ذهب مطلقا ليس
بمشهور واسند هذا الى ابن عوسجة والمذكور في كتب اللغة هوى
يهوي كرمى يرمي هويا بالفتح ذهب مسرعا وكلام الزمخشري
حيث لم يذكر المشتق منه يحتمل هذا المعنى فاما قال ابو حيان من
ان الزمخشري حمله على انه من الهوى الذي هو المودة والميل
فرية بلا مرية وقيل استهواه مشتق من الهوى بالفتح وتشديد
الياء وهو السقوط من عال الى وهدة سافلة عميقة فشبه ذلك
الضال به لان الانسان في تلك الحالة يكون في غاية الحيرة
فهو كقوله تع ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء
فتخطفه الطير او تهوي به الريح في مكان سحيق فهو ايضا من هوى
يهوي كرمى يرمي لقوله تع او تهوي بكسر الواو ولان كسرها
شاذ وايضا صرح به في كتب اللغة وهو يهوي هويا بالضم والتشديد
صعد وقيل بالعكس وعلى هذا يكون استهوته من الهوي بالضم بمعنى
السقوط المذكور **قوله** وقرأ حمزة ولعله كان قد كتب

فى المصحف استهوته والاعجام متروكه فاعتبره بالمثناة تحته وتهو رسم الالف
الممالة واما الجمع وهو الشياطين فيجوز تذكيره اعتبارا بالجمع وتانيثه
اعتبارا بالجماعة سيما اذا كان الفعل مسندا الى وقراه ابو عبد الرحمن
والاعمش استهوته الشيطان مفردا قال الكسائى وهى كذلك
فى مصحف ابن مسعود رضه وتوجيهها تاويل المذكر بالمؤنث كقولهم
اتته كتابى فاحتقرها اى صحيفتى وله نظاير وقرا الحسن البصرى الشياطون
ولحنه البعض وقال اخذون انها لغة ردية وقد سمع حول بستان
فلان بساتون وله سلاطون **قوله** مشبهين تمثيلا
قوله او على المصدر وهو ليس بمصدر بل صفة له لانه عبارة عنه
فهو هو بعينه **قوله** مثل رد الذى استهوته ليصح التشبيه
للرد بالرد **قوله** مجبرا الارتب انه حال من مفعول استهوته
اذ هو مفعول صريحا بخلاف الموصول لانه مجرور واما ضمير الظرف
فهو وان كان فاعلا ليس بثابت لاحتمال كون الظرف
لغوا وحيران لم ينصرف لان مؤنثه فعلى اى حيرى وتجيى
مصدرا يقال حار يحار حيرة وحيرانا وحيرورة ويروى بحيرانا
بفتح الياء **قوله** يقولون تقدير فى الكلام لان قوله الى
الهدى يمنع من تاويل يدعون بمعنى القول بخلاف ما بعد من
قوله ايتنا لان هناك لا مانع عنه ويكون المعنى يدعونه
اى تدعون قائلين له ائتنا ولذلك قال بعض الافاضل
هناك لا حاجة الى تقدير القول لولا انه يدعون عليه وقال المص
على ارادة القول ولم يقل يقولون كما قال ههنا وقال ذلك

البعض هنا واضمر القول لدلالة تدعون عليه اى قدر القول بقرينة
تدعون الدالة عليه فلما استعمل الدلالة فى الموضعين للسببين زعم
بعض المحشين انه تناقض وليس كذلك فان قيل يفهم مما ذكر
كون التضمين ارجح من الحذف وليس كذلك بل بالعكس صرح
به ابن هشام فى المغنى قلنا هذا اعنى يدعون كالصريح فى معنى القول
كانه القول نفسه لا ينفك عنه فاذا ذكر ينسحب منه معنى القول
على ما بعده بحيث لا ينتظر به السامع الى المقدر كذكر لفظ القول
فليس فيه كثير تغير فى المعنى الذى هو سبب كونه مرجوحا بل ينبغى
ان يسمى هذا بالتاويل لا بالتضمين فتامل **قوله** اى امرنا
بذلك اى يهدى الله وحذف صلة الامر لدلالة ما بعده عليه
ولا اعتبار فى تعليل الامر بهدى الله بالاسلام ولا كلفة فيه
ايضا فان ماله الى طلب الشى ليقع **قوله** وقيل هى بمعنى
الباء وقيل زايدة زيادة اللام وتقدير ان الناصبة للمضارع
بعدها معهودة كقوله تعالى يريد الله ليبين لكم وما كان الله
ليعذبهم وانت فيهم واما تقديرها بعد اللام بمعنى الباء فغير معهود
الا ان يقال هذا على قولهم ان حروف الجر يجى بعضها
بمعنى البعض من غير تفرقة بينها ثم ان المص فى قوله تعالى
يريد الله ليبين لكم اختار كون اللام زايدة واورد كونه للتعليل
بصيغة التمريض وههنا عكس الامر نظرا الى جانب المعنى والا
فالتعليل اصل فى اللام الا ترى ان الزمخشرى لم يورد ههنا
الزيادة وفى ذلك مذاهب اخر قدمنا بيانها فى تفسير سورة

النسا، وقد مر كونه بمعنى البا، على كونه زايدا مع ان هذا اكثر احتياجا
للمعنى على الاستغنا، قوله عطف على لنسلم اى على نسلم فى قوله
لنسلم فهذا الجاز فيما لا يشبه الامر يقع كثيرا فى كلمات الفصحا،
ثم نبه عليه بتغيير، قوله اى للاسلام ولاقامة الصلوة يشير
الى ان ان مصدرية وان معنى الامر فى اقيموا قد زال فان
ان اذا دخلت على الفعل مصدرية انسبك منهما مصدر وزال
معنى الفعل اخباريا كان او طلبيا وقد اجاز سيبويه وابو على وغيرهما
اتصالها بالماضى والامر قال سيبويه كتبت اليه بان قم وهذا راى
الزجاج واختاره الزمخشرى واستدل عليه بمثل ما ذكر من المثال
يقال اوعز اليه بان افعل والمغفرة لا يدخلها حرف الجر ولم
يرض به الرضى ورده بانه يجوز كون ان زايدة لكراهة دخول الجار
على الفعل ظاهرا والمعنى اوعز اليه بافعل اى بهذا اللفظ
وليت شعرى ان احتمال الزيادة مع صحة المعنى كلا فيها كيف
يكون رد الاختيار الاولى وهم ما ادعوا الا هذا لانهم ذكروا
فى كثير من المواضع جواز كون ان زايدة وموطاهرة وذكر
المص فى سورة ابراهيم عند تفسير قوله ان اخرج قومك
ان صيغ الافعال سواء فى الدلالة على المصدر فصح ان توصل بها
ان الناصبة ولكون الصلوة عماد دين الاسلام عقبه بها قوله اد
على موقعه يريد ان موقع لنسلم بعد الامر هو موقع ان اسلموا اذ
معنى الامر فعطف عليه بهذا التوهم على طريقة فاصدق واكن من
الصالحين وهذه اولى مما قيل هو موقع ان نسلم واياك ان

يتوهم منه ان هذا قول بزيادة اللام فى لنسلم كما توهمه ابو حيان
واعترض به على الزمخشرى لان قولهم يقع فى هذا الموقع كثيرا
اما ان نسلم ليس بتاويل للفظ لنسلم بل معناه ان قوله لنسلم وان
كان تعليلا للامر لكن قد وقع موقع المامور به ولا محذور فيه ويجوز
ان يريد انه عطف على لنسلم مع اللام من حيث دلالته على ان
نسلم وهذا ايضا لا ينافى كون اللام للتعليل واما العطف
على لنسلم بانه فى تاويل ان نسلم فهو بان يكون اللام زايدة لا
للتعليل ولا بمعنى البا، وان على جميع التقادير مصدرية فى المعطوف
والمعطوف عليه على ما عرفته لا مغفرة فاندفع به ما اعترض
التفتازانى بان ان فى ان اقيموا مفسرة وفى ان نسلم
مصدرية فكيف يصح العطف وتجوز كون ان اسلموا مفسرة فى صورة
العطف على الموقع فيندفع الاعتراض به ايضا ثم انه جوز بعض
المفسرين نسقه على قوله ان هدى الله هو الهدى اى قل هذين
الشيئين ونسقه على ائتنا قال مكى لان معناه ان ائتنا و
عطفه على مفعول الامر المقدر والتقدير وامرنا بالايمان وباقام
الصلوة قال ابن عطية ورضى به ابو حيان وهذا مخالف
لاصول البصريين كما لا يخفى وانما جئ بالخطاب بخلاف المعطوف
عليه تشريفا للمسلمين قوله فانما بالحق والحكمة لا بالباطل والعبث
لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم لا ترجعون لم يقل ملتبسا
رعاية لحسن الادب بل لعدم اذن الشرع به ولانه يجعل
الحال من المخلوق فيكون ملتبسا وهو ليس بمراد لله منا وان

جاز في نفسه قوله وقوله الحق نافذ في الكائنات اشار
الى دفع وهم مواته اذا جعل الظرف خبرا وقوله مبتدا، فالواو
كيف يدخل الخبر فدفعه بان الواو داخلة على المبتدا، وانما ادخلا
على الخبر لكونه مبتدا به واشار ايضا الى ان معنى كونه وقت الاي
نفاذه فيها واشار بقوله في الكائنات الى ان المقصود
التعميم لجميع الاشياء، ثم ان المصنف جعل قوله كن فيكون في سورة
يس مجازا عن سرعة الايجاد وكمال القدرة بناء على اداة الحصر
وهي انما امره اذ لا معنى للحصر على القول الحقيقي فاما ههنا فيجوز كون
القول على حقيقته اذ لا حصر فيه والقول بجوازه ووقوعه فلا تنافي بين
كلاميه كما زعم مع انه يجوز فيه التجوز ايضا قوله منصوب
بالعطف اي فيكون مفعولا به والعطف على ضمير اتقوه قول الزجاج
كقوله واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله وقيل مفعول لا
ذكر مقدرا وقيل منصوب بعامل مقدر وذلك العامل مفعول
فعل مقدر والتقدير واذكروا الاعادة يوم يقول كن وقيل انه عطف
على موضع قوله بالحق فانه نصب فيقول ح بمعنى قال كانه
قيل وهو الذي خلق السموات والارض بالحق مع عظمها ويوم قال
لها كن فيكون والمضارع للاحضار للامر البديع وقيل منصوب على
الظرف والناصب معنى الجملة التي هي قوله الحق اي حق
قوله في يوم يقول كن او بالحق قوله او بمحذوف دل عليه
بالحق وهو تقوم او يخلق قوله وقوله الحق مبتدا وخبر لف
ونشر مرتب فالقول مبتدا والحق هو الخبر وهذا على الوجوه

الثلثة المنقولة قوله او فاعل يكون لم يقل او اسم يكون ولا
على ان يكون هنا تامة لا ناقصة قوله على معنى وحين يقع تقرير
للمعنى على الوجوه الثلثة على تقدير الفاعلية وقوله لقوله الحق لالقضا
الفاعلية المذكورة تعلق كن به فيلزم التجوز بالقضاء بتفسيره
به لكن قوله حين يكون الاشياء يدل على تعلق التكوين بالمقضي
ويقال التكوينان لا ينفكان لان المقضي لا ينفك عن القضاء
البتة او المراد به المقضي فلا محذور وقيل هذا على الوجه الاول
والثالث وقوله او حين تقوم القيمة على الوجه الثاني لان
الانقضاء انما يكون من هذا الوقت لا من وقت ايجاد الاشياء
ولا يخفى ان الانقضاء انما هو من هول اليوم لا من نفسه ولا شك
ان وقت ايجاد الاشياء اذا كان ذلك الايجاد على ما
ذكر من السرعة وكمال القدرة يكون مما يهال منه ويخاف
من عقاب ذلك الفاعل الذي ليس كمثله شيء قوله
كقوله لمن الملك اليوم يشير الى ان يوم ينفخ ظرف لمضمون و
له الملك والعامل معنى الاستقرار وتخصيص ذلك اليوم بالذكر للتعظيم
والتهويل لاختصاص الملك به ولان في غيره لغيره مدخل في بعض
الامور بالكسب مثلا ويمكن ان يدعي احد لنفسه شيئا بخلاف
يوم النفخ فان كل الامور فيها مفوضة اليه ظاهرا وباطنا وفي اعراب
يوم هنا ثمانية اوجه كما سبق في يوم يقول احدها انه خبر لقوله
قوله الحق والاخر انه بدل من يوم يقول وانه ظرف
ليحشرون وانه منصوب بنفس الملك وانه حال من الملك

وانه منصوب بقوله يقول وانه منصوب بعالم الغيب والثاني
انه منصوب بقوله قوله الحق فقد تحصل في كل منهما ثمانية اوجه
وهذا من اوجه البلاغة ولله الحمد ثم ان المصنف لم يبين معنى الصور
ههنا احالة على ما بينه في النمل ولم يعكس الامر مع ان المعهود
تقديم البيان وتأخير الاحالة نظرا الى ان تلك الآية مسوقة
لبيان الاحوال الواقعة في ذلك اليوم والمتعلقة بنفخ الصور
كالفزع من خوف العقاب ومن شدة صيحة الصور واتيان
الكل على وجه الدخور ومرور السحاب وغيرها مما دل عليه هذه
الاحوال ويلزمها بخلاف هذه الآية لان ذكره فيها تبعا للمقصود
المسوق له الكلام **قوله** اي هو عالم الغيب يريد انه
رفع على المدح وفيه ثلثة اوجه آخر احدها ان يكون صفة للذي
في قوله وهو الذي خلق وهو بعيد قد فصل بالاجنبي والثاني انه فاعل
ليقول الثالث انه فاعل بفعل محذوف يدل عليه ينفخ كانه سال
سائل من ذا الذي ينفخ فيه فقيل عالم الغيب اي يأمر بالنفخ كقوله
يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال على البناء للمفعول وقول الشاعر
ليبك يزيد ضارع لخصومة • ومختبط مما تطيح الطوائح • كما بين
في موضعه وقراء الحسن والاعمش بالجر ولم يذكرها المصنف لبعدها
وضعفها في مقام المدح **قوله** كالفذلكة فلا يعطف وجه كونه
فذلكة لان الحكيم جامع لجميع افعاله الموافقة للحكمة والمصلحة المذكورة
في المشار اليها ههنا بقوله تعالى خلق السموات والارض الآية
من غير ان يشار اليها سابقا والخبير جامع لعلمه بالغيب والشهادة

ففيه ترتيب اللف والنشر ايضا والفذلكة في الحساب اجمال
ما فرق بالعدد اولا وجمعه بحيث لا يشذ عنه واخذ مأخوذ من
فذلك كذلك او كذا **قوله** عطف بيان لابيه اختاره
لكونه اظهر في الاعلام والالقاب ولان ذكر كونه اباه مقصود
بخصوصه والا فيجوز كونه بدلا بالنظر الى اصل المعنى **قوله**
وقيل هما علمان الخ دفع لمطعن الملاحدة بانه يخالف ما في كتب
التواريخ بالتوفيق بينهما بالوجوه المذكورة على انه لا اعتداد بتلك
الكتب لكونها مأخوذة ممن لا اعتداد باخبارهم فكيف في مقابلة
صريح القرآن اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد والتوفيق
تبرع بناء على فرض التسليم **قوله** معناه الشيخ بالخوارزمية
والفارسية قاله الضحاك او المعوج بالسريانية ذكره الفراء او
المخطئ نسب الى الزجاج وعلى تقدير كونه وصفا يكون وصفا لابيه
واليه اشار المصنف بقوله وآزر وصف فعنه تورية وتجوز كونه حالا
وهو اظهر لان كونه وصفا يحتاج الى تأويل ذكره الزجاج وهو انه
على نية الالف واللام وضعفه بعضهم كما بين في موضعه ولعله
في الوصف الاعجمي ليس بضعيف بخلاف الوصفي لان الاحكام
اللفظية انما تعتبر فيه لا في العجمي فتأمل وتجوز كونه منصوبا على الذم
قوله ولعل منع صرفه اي على هذا القول فان علة المنع ظاهر
في الاول وهي العلمية والعجمة وفي المشتق العربي ايضا وهي وزن
الفعل والصفة فان الشرط هو العلمية الاعجمية او الموازنة
الوصفية فبقي الاشكال في هذا القول فبينه بانه حمل على الموازنة

الوثني فضار في حكمه وقوله او نعت مشتق عطف على قوله و
والمعنى وازرا اما وصف اعجمي او وصف عربي لا على قوله عطف
بيان اذ لا حاجة اليه مع بعده لما ذكرناه من انه اشار اليه بقوله
وصف فكذا بقوله نعت ولانه اذا عطف عليه يكون بيانا
لاعرابه على تقدير كونه نعتا مشتقا فلا وجه لترك بيانه على كونه
وصفا اعجميا وكونه وجها لكل منهما بمنعه الوصف بالمشتق ولزوم
الركاكة في التحرير كما لا يخفى وانما قال نعت ولم يقل وصف لانه
يستعمل في الوصف الحسن والوصف اعم وفي النهاية النعت وصف
الشيء بما هو حسن ولا يقال في القبيح الا ان يتكلف متكلف والوصف
يعمهما فلما كان مشتقا من الازر وهو القوة كان فيه حسن ما
وان كان محتملا للوزر مع ان بعض معانيه حسن لان الوزر في اللغة
الملجاء والسلاح بخلاف ما سبق وقوله والاقرب انه علم
اعجمي اي لا وصف ولا عربي لعدم التصرف فيه وان الظاهر تسميته
باسمه وان المكالمة اذ ذاك انما هي باللغة العبرية على تقدير كونه
نداء قوله للزوم عبادته علاقة المجاز المرسل وقوله او
اطلق عليه بحذف المضاف يعني ليس في النظم الشريف
حذف المضاف بل في الاطلاق منهم عليه والاصل عابد آزر
فهذا اولى من عبارة الزمخشري حيث قال او ريد عابد آزر
فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه قوله
وقيل المراد الصنم فيكون من جملة المقول قوله يفسره
ما بعده اي يبينه ويدل عليه لا ان يكون عين المفسر قوله



ويدل عليه ان قرئ الى اخره اي يؤيد هذه القراءة كون ازر في
القراءة المشهورة اسم صنم منصوبا بفعل مضمر لا مجرورا عطف بيان
ملقبا باسم صنم لكون آزرا بالكسر والفتح اسم صنم منصوبا بمضمر
البتة ولذا قال وهو اسم صنم ووجه التائيد ظاهر لمن تامل
فمن قال يؤيد كون آزر في القراءة الاولى على تقدير كونه اسم
صنم منصوبا بمضمر فقد وهم ثم اعلم ان المصنف لم يات بالقراءة
على وجهها مفصلا بل اقتصر على ما هو المقصود ففي رواية عن ابن عباس
أأزرا تتخذ بهمزتين مفتوحتين وزاي ساكنة وراء مفتوحة منصوبة
وتتخذ بغير همزة والزمخشري لم يسقطها فلزم النصب بمضمر اسم
صنم لا غير والا فقال ابن عطية في تفسير القراءة الاولى معناها اعضدا
وقوة ومظاهرة على الله تتخذ وهو من قوله اشدد به
ازري انتهى فعلى هذا هو ليس باسم صنم ولا يلزم نصبه بمضمر بل يحتمل
الوجوه الثلثة من المفعول لاجله والحال والمفعول الثاني
قدم على عامله وهو تتخذ فتامل تفهم فلما كان في رواية الزمخشري
نوع خفاء جعل المصنف قوله تتخذ اصناما تفسيرا وتقريرا
لقراءة التعبد آزر دون الثانية كما فعله الزمخشري فلا يبعد
ان يكون كلامه اشارة الى رده وتقرير المصنف اولى منه وكون
الالف المكتوبة بعد الراء في ازرا واحدا لا يساعد ما ذكره الزمخشري
كما لا يخفى وقراءة الاعمش آزرا تتخذ بدون همزة استفهام ولكن
بكسر الهمزة وسكون الزاي منصوبا منونا قوله وهو يدل
على انه علم لان حذف حرف النداء في غيره قليل فيضعف وما

قيل من ان خطاب ابراهيم لابيه وان كان كافرا
بما يشعر بتحقيره ينافي حسن الادب فمعارض بان خطاب الابن
لابيه باسمه سوء ادب واستخفاف بل خطاب كل احد لاحد
يساويه كذلك فكيف من ابراهيم الحليم • ومن ثمه قال بعضهم
لعله قصد الزجر عن اصرار ابيه على الكفر تقصيا عن الاشكال
وقال بعض الافاضل هو ظاهر في حذف المضاف لما في نداء
الابن اباه باسمه العلم غلظة لا تليق بشان ابراهيم ورعاية
الادب الى قوله انى اريك وقومك في ضلال حيث
لم يقل انت وقومك في ضلال رعاية لحسن الادب في مخاطبته
وفيه ما فيه قوله ظاهر الضلالة فهو من ابان اللازم ويجوز
غيره لكن هو ظاهر والمعنى ظاهر جنس الضلالة هو لا ظاهر ضلالته
حتى يفسد المعنى ويجب ان يقال فقط بدون الاضافة ومن غفل
عن هذا وقال الواجب ترك الضلالة فلم يؤد الواجب وقال
به ولم يعمل بما قال • نستغفر الله من اقوال بلا اعمال قوله و
مثل هذا التبصير تبصره فهو من قبيل ضربته كذلك فالاشارة
الى هذه الاداة لا غير كما مر واختاره الزمخشري ايضا قصدا
الى التفخيم الذي هو مقتضى المقام والمعنى نريه اراءة كاملة تستعقب
اليقين ولذا استعير للعلم الكامل كما اشار اليه الزمخشري حيث
قال مثل ذلك التعريف بخلاف ما سبق من قوله وكذلك
فتناه حيث جوز هناك التشبيه بالغير لعدم هذا الاقتضاء وقال
المهدوي معناه كما هديناك يا محمد اريناه ذلك يريد بالهداية الدلالة

الموصلة الى المطلوب فالاراءة تدل عليها اذ لا اراءة بها هنا الا
هي والمذكور قبله وبعده ليس الا من جنس الهداية فهي مدلول اللفظ
بالالتزام لا محالة ولو قال كما اريناك ما به تهتدي اريناه ما به
يهتدي لكان الامر اظهر لكن لظهوره تركه فاندفع ما اعترض به
ابو حيان من انه بعيد من دلالة اللفظ وذكر ابو البقاء كما راى
اباه وقومه في ضلال مبين اريناه ذلك او نريه ذلك وفيه
ضلال ابيه وهذا كله على تقدير كون الكاف للتشبيه وقيل انها
للتعليل بمعنى اللام اى ولذلك الذي ذكر قبل من التوحيد والدعا
اليه والاعراض عن الشرك نريه وقيل معناه واللام كذلك
ذكره الكواشي اى كما راه من ضلال ابيه وقومه ثم ان عبارة المص
دي التبصر متناول الاعتبارين البصيرة والبصر وهو ما ذكره الزمخشري
بعينه في المعنى حيث قال ومثل ذلك التعريف والتبصير فاشار
بقوله التعريف الى معنى البصيرة وبالتبصير الى البصر فلا مخالفة
بين كلامي المصنفين فمن قال جاء الزمخشري بلفظ خاص وهو التعريف
فنبه على انه ليس رؤية البصر استعيرت للمعرفة فقد سها ثم قوله
في نور المراد معنى الربوبية والالهية انه يشعر بذلك لكن مراده به
نور اصل المقصود على اي معنى كان لان المراد على تقدير كونه من البصر
ايضا تعريف ذلك لا غير غاية ما فيه لم يذكر ما ذكره المص بقوله
وقيل عجائبها اشارة الى المعنى الثاني لظهوره من الاية البينة من
قوله تعالى رأى كوكبا رأى القمر الى آخره وروي ان الله
سبحانه وتعالى شق لابراهيم السموات السبع حتى انتهى نظره الى الكرسي

وشق له الارض الى حيث ينتهى ورأى فيها من العجايب و
البدايع وروى انه رأى جميع السموات والارض حتى العرش
واسفل السفل فرأى عاصيا فدعى عليه فهلك ثم آخر فاراد ان
يدعو عليه فقال يا انت مستجاب الدعوة فلا تدعون على عبادى
فامل قوله ع م ومن عصانى فانك غفور رحيم بعد هذا النهى
ان صح ثم ان فى ايراد التبصير بدل الاراءة تصحيحا لتذكير اسم الاشارة
مع ما ذكر من بيان الاعتبارين المذكورين فلا يتجه ان يقال لا حاجة
اليه لان تانيث المصادر غير ملتفت اليه كما هو المشهور على ان
التصحيح بوجه لا ينافى الآخر وكل من الوجوه المغنية بعضها عن بعض
يجوز ان يقال له هو المحتاج اليه باعتبار انه وجه ما لا باعتبار خصوصه
فافهم هذا قوله وهو حكاية حال ماضية ثم اراد المتكلم
ان يحكى ذلك الفعل وتلك الحال كان عليه ان يورد فى حكاية
صيغة المضى لان المحكى ماض ثم اراد حسبما اقتضته الحال ان يستحضره
بين عينى السامع بعينه حتى يكون كانه يقع حين الاخبار وحال السماع
اتى بصيغة تدل على الحال ضرورة فهى حكاية ماضية فالمحكى هو الحال الذى
وقع فيها ذلك الفعل من حيث انه وقع فيها ويجوز ان يكون المراد
بالحال الماضية ذلك الفعل لان الفعل شأن من شئون الفاعل
فالمحكى هو الحال التى وقعت فى ذلك الزمان الماضى ومضت
فمن قال كانه عبر فى حال وقوع فعل بصيغة المضارع كما هو اللايق
ثم حكى تلك الصيغة بعد مضيها فلم يطلع على حقيقة الحال قوله
ربوبيتها اى كونه ربا لها فالتبصير من البصيرة والتفسير الثانى

ناظرا الى انه من رؤية البصر قوله والتاء فيه للمبالغة و
الواو ايضا مصدر بمعنى الملك فالزيادة كلها للمبالغة وقرأ ابو
السماك بسكون اللام وهى لغة وعكرمة قرأها بمثلثة قال اصلها
ملكوثا باليونانية والنبطية وعن النخعى هى ملكوثا بالعبرانية فعلى هذا
يحتمل ان يكون قراءة الجمهور من هذا وانما عربت الكلمة فتلاعبوا
بها كما قالوا فى اليهود انهم سموا بذلك لا من يهوذا ابن يعقوب
بذال معجمة فلما عربته العرب اتوا بالمهملة لكن الاحسن والاظهر
هو ما ذكره المص لان هذه الزنة وردت فى المصادر العربية
كالرغبوت والرهبوت والجبروت وغيرها ثم هل يختص ذلك
بملك الله تع اولا فقال الراغب يختص وهكذا ينبغى وذكر ابو حيان
ومن كلامهم له ملكوت اليمن وملكوت العراق فلا يختص حينئذ
ويجوز ان يكون هو على اختلاف المذهب فى توقيف الالفاظ
وخلافه كما هو المشهور ولا شبهة فى صحة المعنى قوله اى
ليستدل وليكون قيل فيه ان الاستدلال مع قطع النظر عن كونه
سببا للايقان لا يكون علة للاراءة فكيف يعطف هو عليه بالواو
واعادة اللام اقول المراد بالاستدلال ههنا هو الاستدلال
على قومه كما فسر به بعض المفسرين فقال اى ليقيم الحجة على قومه
وليكون ولقوله تع وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه كما بينه الله
هناك وقال ههنا فاراد ان ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم
الى الحق من طريق النظر والاستدلال كما صرح به الزمخشرى قال
الفاضل التفتازانى فى شرحه قوله لئن لم يهدنى ربى يدل على

انه كان عارفا بان له ربا يستحق العبادة ومنه الهداية وان قوم
على الضلالة وليت شعري بعد هذا القول كيف من قال ان
الاعتراف بان له ربا لا يقتضي اسندا واحتمال ان يكون ذلك
الرب هو الكوكب وهو عليه السلام عالم وحاكم بان قومه عبدة
الكوكب وقد نسبهم الى الضلال بقوله من القوم الضالين ويشعر
بان محاجته كان مع منكر مبالغ في الانكار حيث احتج الى القسم
فان اللام في لئن موطئة وفي لاكونن جواب قسم وقوله
يا قوم اني بريء مما تشركون صريح في ان الكلام مع القوم
وحمله على حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر انتهى وقوله اني
اريك وقومك في ضلال مبين يدل ايضا على ذلك وقوله
وحاجه قومه فظهر ان الاستدلال علة مستقلة للاراءة واندفع الاشكال
بحذافيره فرضنا انه ليس كذلك لكن انما جيء بالواو واللام اشارة
الى ان ما حصل للانبياء من اليقين المرتب على الدليل من طريق
النظر فوق ما يحصل للعامة بحيث صار كانه خارج عن مراتب النظر
يات بل هو من المشاهدات في القوة وذلك بقوتهم القدسية
المعوية لقبول العلوم فان النار مثلا لا يحرق اليابس والرطب
على السواء وان حصل الحرقان منها فكانه قيل ليستدل ويحصل
العلم بذلك وليزداد يقينا بقدسيته ويصل الى غاية مراتب
الادراكات التي لا يصل اليها كل احد من هذا الطريق ولذا
قيل وليكون من الموقنين ولم يقل وليكون موقنا للمبالغة في
ذلك المعنى كما بين في بعض كتب التفاسير قوله او دفعلنا

ذلك ليكون فالمعطوف محذوف والعاطف على تعليله
القايم مقامه للاستغناء عن ذكره بما ذكر قبله وهو رد لان الفعل المحذوف
هو الاراءة بعينها فلو ذكر لكان تكرارا فوجه الاقامة مقامه هو افادة
ما يفيده فلما اقيم مقامه لزم دخول الواو عليه وتلك الاقامة
هي المصححة لدخول الواو عليه فمن قال القايم مقام المحذوف في
دخول العاطف عليه فكانه لم يفرق بين الاصل والفرع فلا الكلام
اصل ولا فرع والايضاح دخول العاطف على المحذوف وقدم
على ليكون وخالف الزمخشري حيث قال هو وليكون من المو
فعلنا ذلك لا للتعدد والعلة عند المصنف حتى يفيد الحصر كما قيل
لان الزمخشري قد صرح بعلية الاستدلال على قومه ايضا كما اشرنا
اليه لكن نظرا الى ما مر من ان اصل المقصود واشرفه واعلاه
هو كمال الايقان والمصنف اشار اليه بقوله ليستدل وليكون وترك
هنا لمساس الحاجة الى هذا الايضاح فلا حاجة الى اخراج الكلام
عن مقتضى الظاهر على انه قسيم لقوله ليستدل وليكون فكيف يكون
العلة متعدد وعلى هذا القول فتامل قوله تفصيل وبيان
لذلك فالفاء للتفصيل اي لتعقيب الاجمال بالتفصيل كقوله
وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا على بعض الوجوه قيل لا
مجال لهذا الان ما ذكر طريق النظر والاستدلال الشايع الذي
بين اصحاب الظواهر المقصور انظارهم في عالم الملك
فلا يصلح بيانا لحال من ترقى منه الى درجة الوقوف على سراير
عالم الملكوت والمشاهدة لاسرار الربوبية فنقول ما ذكر لا ينا

تنبيه

ع

فى السلوك مسلك اصحاب الظواهر للاحتجاج عليهم بل يجب
ذلك ليحصل الالزام ثم تحصل لنفسه اليقين المتقن بسبب ذلك
الدليل على وجه مر ذكره غايته كون الدليل سببا وتيبا لالزام الخصم
وسببا بعيدا لحصول ذلك اليقين لنفسه ولا ينافى هذا ايضا
كون اليقين المتقن حاصلا قبله لان الله تع كلما التفت اليه
والياوه زادهم قوة فى يقينهم وحدودها ولذا قيل مشاهدة الابرار
بين التجلى والاستتار واعلم انه استدل بكونها تفصيلا لذلك
على كون الاراءة من البصرة وبقوله تع وتلك حجتنا اتيناها
ابراهيم على قومه فان الرؤية بالعين لايكون حجة على قومه وبقوله
تعالى وليكون من الموقنين لكونه صريحا فى ان الاراءة سبب
للايقان الذى هو العلم والعلم لايستفاد الا من الدليل وبانه
قال فى حق هذه الامة سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم
وهذه الاراءة بالبصيرة فكذا ذلك والظاهر انه استدلال للترجيح
بحسب الظاهر لا للتعيين وتزييف خلافه واخذ عما يؤول اليه المرام
من اوايل الكلام • فلا يرد عليه ان رؤية البصر المتعلقة بعجايب
السموات والارض وبدايعها لاجل النظر والاستدلال كما يدل
عليه قوله ليكون من الموقنين لاينافى شيئا مما ذكر اصلا كما
قيل لانه لاينافى شيئا مما ذكر اصلا قوله وكذلك نرى
اعتراض هذا قول الزمخشرى وضعفه المصنف كما نرى فلنبين وجه
كل من القولين ثم نتحاكم بينهما فاعلم ان الزمخشرى نظر الى
اتصال قوله تع فلما جن عليه بقوله اتتخذ اصناما آلهة حيث

ان الاول الخاز للاتخاذ والثانى مقرر له بلا حاجة الى وكذلك
نرى فهو معترض بين المعطوفين بالضرورة وفائدة التنبيه من
اول الامر على انه عم قد وصل الى مرتبة ذلك الايقان
وحصل له قوة الالزام على خصمه والمصنف نظر الى اتصال قوله فلما جن
بقوله وكذلك نرى من حيث انه لا فرق بينهما الا با
لاجمال والتفصيل فلم ير وجها ان يفرق بينهما لان جعله معترضا
حينئذ لجعل الشئ معترضا بين نفسه وعينها وفائدة الاعتراض
تحصل من تقديم الاجمال فلا حاجة اليه لذلك والاعتراض
فى امثاله خلاف الظاهر فنظر المصنف ادق قوله فان
اباه وقومه بيان لوجه المناسبة بينه وبين ما تقدم حتى يجمع بينهما
بالعاطف ويضاف الوقت اليهما ثم يؤمر بذكر ذلك الوقت
وفى وجه كونهم جامعين بين عبادة الاصنام والكواكب احتمالات
احدهما ما ذكره الامام من انهم لما راوا التغيرات فى هذا العالم
مربوطة بتغيرات اوضاع الكواكب وزعموا ان مبداء الحوادث
من الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فاشتغلوا
بتعظيمها والتعبد لها ثم انها قد تستتر عن الابصار فاتخذوا
لكل صنما من الجوهر المنسوب اليه فللشمس من الذهب للحرارة
واليبوسة المشتركتين بينهما وللقمر من الفضة للبرودة والرطوبة
المشتركتين بينهما وقس عليه وغرضهم عبادة الكواكب والتقرب
اليها وانما الصنم كالقبلة فالمرجع الى عبادة الكواكب والا فعدم
كون هذا الحجر المنحوت بايديهم خالقا للعالم بديهى لايقول به احد

فانكر عليه السلام اولا عبادتهم للاصنام اذ هي الظاهرة
وظاهر قبحها وقطع امرها ثم ابطل منشاها باظهار عدم استحقاق الكوا
بل ماسوى الله تعالى للعبادة ثم ان لهذا وجها آخر الا ان الاية
دلت بظاهرها على ان عبادة قومه عم على هذا الوجه فلا نطول
بذكره والاحتمال الآخر هو انه يجوز كون عبادتهم للاصنام لوجه
آخر ولكن اراد الزامهم على وجه الاولوية باظهار عدم استحقاق الاثر
للعبادة فضلا عن الاسفل سواء عبدوا الكواكب والاصنام
معا اولا **قوله** وجن عليه الليل ستره بظلامه يقال جن
عليه الليل وجنه الليل وقد يفرق بينهما بان معنى الاول ستره
بظلامه ومعنى الثاني ستره بلا اعتبار الظلام والسر فيه ان
على للاشتمال فيكون جن عليه الليل جعل مشمولا بشيء وهو الظلام
ومعنى جنه الليل اشتمل عليه بنفسه او ان اذ الجمام الليل معنى آخر
لحسن الجمع بين المعنيين في تركيب يناسبهما فلا يقال جن عليه
اذا لم يكن له ظلام او ان زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى
فمنها الكمن يحسن مراعاته فيدل جن عليه على زيادة الستر وقوته و
هو من الليل انما هو بالظلام والتركيب للستر المطلق فاتضح وجه
تقييد المص بظلامه وقيل يحتمل ان يكون جن في الاية الكريمة متعد
حذف مفعوله اي جن عليه الاشياء والمبصرات **قوله**
والكوكب هو الزهرة قاله ابن عباس ووزنه فوعل عند البصريين
فالواو زائدة واصوله الكافان والباء وقال الصغاني حقه
ان يذكر في تركيب وكب عند حذاق النحويين صدرت

بكاف زائدة عندهم والجوهري اورده في ك و ك
ب ولعله تبع الليث فانه ذهب الى ان الواو اصلية و
اعترض عليه ابو حيان بان زيادة الكاف سيما في اول الكلمة
غير معهودة وليت شعري من الحذاق المذكورة والمسئلة صرفية لا
النحوية والكاف ليست من حروف الزيادة وساق الراغب
انه من مادة كب وكبكب نحو كف وكفكف وصر وصرصر فالواو
من الباء وقيل الكلمة كلها اصول رباعية كررت فيها الفاء **قوله**
على سبيل الوضع اي الفرض لا لاجل الابطال على طريقة قياس الخلف
قيل هذا ناظر الى الوجه الثاني في فلما جن عليه وقوله او على
وجه النظر والاستدلال ناظر الى الوجه الاول **اقول**
هذا مخالف لما عليه المص لانه رجح الوجه الاول على الثاني هناك
وههنا فيلزم منه مخالفة الراجح للراجح وموافقته للمرجوح فلزم
رجحان المرجوح بل الوجه الاول يوافق الوجه الثاني والاول
لما مر من ان المراد الاستدلال على قومه والوجه الثاني لا يوا
شيئا منهما على التفسير المذكور بل يوافق الوجه الاول على تفسير آخر
هو ان يستدل لحصول المعرفة واليقين لنفسه ولقومه كما اشرنا
اليه بقولنا ذكرنا فيما مر فهذا وجه ضعف هذا الوجه المحتاج لاجله الى
التأويل المذكور **قوله** وانما قاله زمان مراهقته ودفع لما
يقال ان هذا القول ح يكون عن اعتقاد او تردد وهو كفر لا
يجوز على الانبياء ولو قبل البعثة بالاتفاق وجه الدفع انه كان
قبل جري قلم التكليف عليه وهو زمان مراهقته او زمان مهلة

النظر حال اول البلوغ قبل تمام الحجة وفي ذلك الزمان لا حكم
كفر ولا ايمان قبل وعلى الوجه الاول لزم صدور الكذب لا الكفر
وهو كبيرة لكن لا يمتنع عنهم قبل النبوة عند الاشاعرة وقد وقعت
ابته على سبيل الفرض وهو ليس بمعصية فضلا عن الكبيرة ويجوز
كون هذا ردا على وجه الاستفهام **قوله** فضلا عن عباد
حمله على طريقة البرهان وعدل عن تقدير المضاف كما في الكشاف
وعن الحمل على الكناية عن نفي العبادة بناء على ما بينهما من اللزوم
لكون البرهان ابلغ واقوى فيهما يتاتى على ظاهره في كلام
البليغ وبليغ الكلام كان كالواجب في تادية حق المقام وقد
يقال عدم محبة الافلين لان محبته مصنوعاته تعالى من حيث انها
ولا بل الالوهية واجبة فالوجه ما في الكشاف من قوله لا احب
عبادة الارباب المتغيرين ولا يخفى عليك ان المراد بالمحبة
ههنا انما هي المحبة المستتبعة لاختيار المحبوب للعبادة كما في قوله
يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله لان
الكلام فيه والمقام يقتضيه فلا تكون جائزة فضلا عن الوجوب
ولا محذور في كون الشيء محبوبا ومهروبا من وجهين كما نهي عن محبة
الدنيا وندب اليه لكونها مزرعة الاخرة **قوله** فان
الانتقال اي يجوز ان يكون تعليلا لنفي العبادة لهم كما دل عليه نظام
قوله ينافي الالوهية ولا يأباه كون هذا النفي مربوطا بعدم
المحبة كما في المعلولات المركبة والاولى ان يكون تعليلا لعدم
المحبة ووجهه ان المحبة ميل قلبي الى ما يدرك فيه كمالا لا يوجد

تهم

ن

في غيره وهذا الكمال ههنا هو الكمال الذي يستحق به الكامل للالوهية
ولا شك ان الامكان والحدوث وآثارهما نقص بنافيهما
فيكون تعليلا لنفي المحبة وبهذا تبين فساد ما قيل انه لا يصلح
تعليلا لعدم المحبة بل لترك العبادة وقد بناه على عدم المحبة **قوله**
يقتضي الامكان والحدوث يريد ان كلا منهما يقتضيهما لان
الانتقال المذكور يستلزم المكان والمكان يستلزم الامكان
والحدوث ونفس الانتقال ايضا كذلك يستلزمهما وكذا الاحتجاب
بالاستتار يلزمه العجز وكفى به محذورا فيلزم كلاهما وكيف لا والامكان
والحدوث المطلق متلازمان بالنسبة الى الموجود فليس فيه
لف ونشر اصلا كما قيل من ان فيه لفا ونشرا غير مرتب
فان الانتقال حركة وهي حادثة فيلزم حدوث محله والاحتجاب
اختفاء وهو نقص يستتبع امكان موصوفه عجبا من هذا القائل
يقول بلزوم الحدوث للحركة ولا يقول بلزوم الامكان للحدوث
بل للحركة وفي الامكان كذلك فنستعيذ من ذلك فلما كان احدهما
لازما للاخر والاخر كذلك فانما ذكرهما المص تنصيصا بالاشارة
الى المذهبين في علة الاحتياج كانه قال يتمشى هذا الدليل على
كلا المذهبين وما هو المشهور من ان طريقة الخليل عم هو الاستدلال
بحدوث العالم فبناء على الظاهر لان علية الحدوث
للاحتياج اظهر بالقياس الى الوجود بالفعل وانما قال بالاستتار
لان مجرد الاستتار لا يدل على المقصود لاحتمال انه منع الابصار
عن الابصار بعد استتاره ومن غفل عن هذا اورد هذا الاحتمال

ب

ث

على ذلك الاستدلال قوله مبتدئا في الطلوع هذا هو الموافق
لما نقله الامام عن الازهري من انه مأخوذ من البزغ وهو
الشق كأنه يشق الظلمة ومعنى الشق انما يظهر في ابتداء الطلوع
وبعد انتشار النور لا يحسن فيه وجه الشبه ويستعمل في مطلق الطلوع
والاطلاع فان بزغ يبزغ من باب دخل يدخل يكون قاصرا
ومتعديا يقال بزغ البيطار الدابة اي اسال دمها فبزغ هو اي
سال قوله فلما افل قال لئن لم يهدني ربي قيل كأنه غاب
عن نظره اولم يكن حين رآه في ابتداء الطلوع بل كان في
وراء الجبل ثم طلع منه او في جانب الآخر لا يراه والا فلا
احتمال لان يطلع القمر من مطلعه بعد افول الكواكب ثم يغرب قبل
طلوع الشمس اقول مجرد الغيبوبة عن النظر ليس من امارات
الحدوث فلا يصلح للاحتجاج بل الحجة هي الاحتجاب بالاستتار كما
مر وقوله اولم يكن حين رآه في ابتداء الطلوع مبني على نفي
كون الجبل مثلا في ناحية الغرب ولا شك في جوازه فيجوز ان
يراه مبتدئا في الطلوع كما ذكره الله ثم يأفل في جبل غربي بعد افول الكو
ثم فيه يطلع الشمس فتأمل فيه ومثله لا يعد تكلفا لانه احتمال الو
قوع لما يكثر وقوعه بل هذا اقرب واقوى للاحتجاج لا يدل على قوم
المعاندين لان الاحتجاب بالاستتار ظاهر حينئذ لا يقبل الاحتمال
الآخر بخلاف الافول في الافق لان حال ما وراءه غير معلوم
فيحتمل عند قومه لمجرد الاستتار بغير حائل وهو لا ينافي الالوهية
يقال مشاهدة الابرار • بين التجلي والاستتار • فلعله لذلك

لم يحتج بالطلوع لكونه من الافق وحاله غير معلوم هذا كله اذا كان
الرؤية كلها في ليلة والا فلا اشكال اصلا وهو ظاهر قال في
كشف الاسرار البزوغ اول الطلوع اما من افق المشرق
او من تحت الغيم او من خلف الجبل وبهذا الاعتبار يحتمل ان
ذلك كله كان في ليلة واحدة كالليلة الثانية عشر من الشهر
وخصوصا ان كان الرائي في واد فانه يغيب عن بصره القمر ثم
بعده يبزغ لعينه الشمس واما ما قيل في رد ما قيل من انه لا حاجة
الى هذه التكلفات وانما يحتاج اليها ان لو كان المقصود
استدلاله عم ونظره في نفسه ولا يرتضيه هذا القائل والا فيجوز
الاستدلال بالشمس في اليوم الثاني فنقول يجوز الاستدلال
بالشمس هو ما ذكرناه بقولنا والا فلا اشكال وهو كذلك سواء
استدل لنفسه او على قومه فقوله انما يحتاج الى آخره لا طائل
تحته اذ لو استدل على قومه لورد عليه ايضا ما اورد لان مبناه
على امتناع طلوع القمر من مطلعه بعد افول الكواكب ثم غروبه
قبل طلوع الشمس والاستدلال على قومه لا لنفسه لا يدفعه حتى لا
يحتاج اليها قوله استهزأ بنفسه اي اظهر صورة العجز وليس
فيه ذلك فهذا القول منه وليل آخر على ان مراده بقوله فيما
مر ليستدل الاستدلال على قومه وقيل بت القول به ههنا بعد
تردده فيه ويرائي منك انه لا تردد في كلام المصنف اصلا الا
انه اجمل اولا في مقام تصحيح العطف بقوله ليستدل ولم يذكر
متعلق الفعل وهو على قومه لعدم الحاجة اليه في هذا التصحيح وهنا

المقصود مفصلا ثانيا ومتعلقات الفعل كثيرا اخذ فنام الوزنة
محمله على التردد ومن فهم متردد ولذلك الاستعجاز لم يبداء عم
بالنهار من الشمس حيث انه بلغو حينئذ ذكر القمر والكوكب
اذ حين لم يصلح الشمس للالوهية فبالاولى ان لا يصلح فلا يوجد
الاستعجاز حينئذ لان صورة البحر انما تظهر بعد تخيل من طلع وهو انما
يكون في شكل التقييد وهو بالاتيان بجميع المحتملات على
زعمهم وفي هذا ايضا تدرج في التعليم دارج وكم يقل لولم يهدني
ربي لاكونن من القوم الضالين لانه كلام صدر عن صدر النبوة
وقد ارتكز في ذلك الصدر انه لا يزال محتاجا الى هداية الرب
فاللسان يوافق الجنان ولقد احسن من قال اللسان
ترجمان القلب ومضمونه قوله لئن ولاكونن حين عن الاصرار
فقد حكى اللسان • ما في الجنان قوله ذكر اسم الاشارة
لتذكير الخبر هذا هو المشهور من القواعد العربية حتى قال ابن
الحاجب في ايضاح المفصل رعاية الخبر اولى من المرجع لانه منا
الفائدة في الكلام دون المرجع وظهر منه انه يكفي مرجحا للتذكير ولا
حاجة لجعل قوله صيانة للرب عن شبهة التانيث مرجحا
كما قيل بل هو وجه آخر للتذكير ووجه آخر هو انه عم قد كان في ذلك
المقام انما قصد الى وجدان ما يصح اسناد وصف الرب اليه لانه
لم ينازع احد في ثبوت ذلك الوصف لشيء وانما النزاع في انه
ذلك الشيء ما هو فكان هذا الوصف مستقرا في ذهنه عم بحيث
لا يعقل الى ما يعقل اليه الآية فلما رأى عين الجرم فلا بد من ابطاله

عليه بهذا الوصف حيث كان ذهنه الشريف خاليا عما سواه
فلا جرم انه لزم ان لا يتصوره الآية فلزم في الاشارة اعتباره
دون غيره ذلك اعتبار الاسم المشهور كيف وهو لا يخطر بباله
وقولهم المعتبر في التانيث الغير الحقيقي حال اللفظ فبأي لفظ
اشتهر فهو المعتبر في الاشارة فانما هو اذا لم يكن هناك
مانع يدل على ذلك اشتراطهم الشهرة لانه يدل على ان المعتبر
فيهما هو ما يخطر ببال المتكلم والشهرة سببه فلا يتوجه ما قيل ان الاشارة
انما هي الى الجرم ولا عبارة هناك فما ذكره المدخل عن تحصيل
فتأمل وقيل لا حاجة الى هذا التكلف لان الاشارة انما هي
الى الجرم ولا تانيث فيه وانما التانيث بحسب اللفظ وليس في
ذلك المقام لفظ الشمس فانه في الحكاية لا المحكي وهذا القائل بنى
كلامه على عدم التانيث في الجرم وقد تحقق لك مما ذكرناه انه لا
يكفي واما ما قيل في رده من انه يكفي في تانيث الفعل او اسم
الاشارة شهرة المشار اليه باسم فيه تانيث ونظيره قوله
تعالى حتى توارت بالحجاب فعبارة يكفي فيه لا يكفي في الرد لان
الكافي في وجود الشيء لا يوجب رجحانه ولا ينفي خلافه الا ان
يقال يريد يكفي في رجحان التانيث ولكن اذا تنزلنا منزلة التاويل
يمكن كلام ذلك القائل ايضا بما حققناه فلما ساق هذا المجيب
كلامه على الظاهر استبعد جوابه عن التاويل وقوله تعالى
حتى توارت ليس من هذا القبيل لانه لو وقع الالتباس يلزم
فيه التانيث كما في الاعداد اذا لم يذكر المعدود لزم تانيثها كما في

سایر الاشیاء لا بعکسه بعد ان کان العکس اصلا فلو لم یوث
الفعل فی تلک الآیة الکریمة مع عدم القرینة لم یعرف ان
المتواری ما هو اصلا و ذکر وا وجها آخر و هو انه لا فرق فی غیر
لغة العرب بین المذکر والمونث فی الاشارة فاجری الکلام
علی قاعدة تلک اللغة فی مقام الحکایة وعلی قاعدة لغة العرب فی
مقام الاخبار و هذا اعتبار نفیس لکن لیس بلازم من عدم الفرق
فی غیر لغة العرب بل یحتاج الی التصنع من جانب المتکلم فنعم
التصنع و منهم من لزم من کلام انه لزم من عدم الفرق المذکور
تذکیر اسم الاشارة او رجحه حیث قال لا حاجة الی هذا التکلف
لان التانیث انما هو فی لفظ الشمس الموضوع للجرم فی لغة العرب
و لا تانیث فیما وضع له بلسان ابراهیم و برائی منک ان هذا
بمجرده لا یعطی الترجیح فی التذکر الا یری الی قوله هذه ناقة
لها شرب و هذه ناقة الله کیف جاء فی مقام الحکایة علی
قاعدة العرب لا یقال الناقة مونث حقیقی لانا نقول لا فرق
فی لغتهم بین المونثین بالنظر الی الاشارة فان قلت نعم لا فرق
من ذلک الوجه لکن اعتباره ینبای قوة تانیثه ینبغی ان یکون ضعیفا
قلت فرجع الکلام الی التصنع المذکور فلا وجه لنقد ما ذکره المصنف
تکلفا بمقابلة تمثیل هذا التعسف **قوله** و صیانة للرب عن شبهة
التانیث قال الزمخشری فی اجتناب الترجیح للتذکیر و کان اختیار
هذه الطریقة واجبا لصیانة الرب عن شبهة التانیث فاعترض
علیه بعض الافاضل بان وجوب الصیانة فی الرب الحقیقی مسلم

و اما فیما فرض ربا للابطال فلا بل المناسب حینئذ اظهار علامة التانیث
و هذا کما تری لا یتوجه علی کلام المصنف اصلا لانه لم یذکر الوجوب و لا
ینازع احد فی جوازه بالاعتبار خطابی فاما الجواب عن طرف
الزمخشری سوان یقال الوجوب الذی ذکره محمول علی کون
الکلام علی سبیل النصفة مع الخصم کانه فرض ربا یجب تنزیهه عما
یجب تنزیه الرب عنه و تقریب منه انه علیه السلام فی ذلک
المقام غیر مظهر انه سیبطله حتی یظهر الافول فوجب صیانته عن تلک
الشبهة حتی لا یطعنوا فیه و یخطوه و یجوز ایضا حمل قوله الصیانة
الرب علی کمال الصیانة و حسن الادب و من غفل عما ذکرناه
نقل الاعتراض المذکور علی المصنف و اجاب بانه یجوز ان یکون
هذا الوجه علی تقدیر ان یکون الخلیل علیه السلام مسترشدا کما جوزه المصنف
و لیت شعری ما الفصل بین کونه مسترشدا و کونه مرشدا فی هذا
الباب فان الشمس لیس برب و لفظ الرب بمعناه الحقیقی
علی کل التقادیر و قوله جوزه المصنف قد عرفت حاله **قوله**
کبره استدلالا و دفع لما یقال من ان الاکبریة انما هی بکثرة الاجزاء
و هی مبعدة عن الالوهیة فکیف یستدل بها علیها وجه الدفع هو
ان الاکبریة هاهنا الاکبریة من حیث الاستدلال بانها اکبر النور
اثبات مع قطع النظر عن الکمیة کیف و الفلک اکبر منها بحسبها
و نفس الاکبریة مقربة من الالوهیة بالنسبة الی الاصغریة فان
الاله یجب کونه اکبر لا اصغر و المانع من الالوهیة الحاجة
الی الاجزاء و لا یلزم کون الکبیر بحسب الاجزاء الا یری ان

الله اکبر ولا نسلم ان الاکبر بکثرة الاجزاء ابعد عن الالوهية من
الاصغر فانهما یشترکان فی الاحتیاج والاکبر من الاجسام
یکون اقوی من الاصغر واقهر علیه غالبا فیکون اکبر استدلالا
قوله من الاجرام المحدثة بجعل ما موصولة علی حذف العاید
مع جواز کونها مصدریة لان المذکور قبلها هی الاجرام والاشراک
مذکور حکما ولان الکلام انما ینساق من نفی ربوبیة الاجرام المذکورة
الی التبرؤ منها ویناسبه تعقیبه بتوجیه وجهه عم للذی فطر و
لو کانت مصدریة لناسب ان یقال للتوحید واما کونها موصوفة
فهو جائز الا ان حذف العاید فی الموصول اکثر من الموصوف
قوله ومخصص یخصصها ای تلک الاجرام بما یختص بها
من احوالها کالافول والبزوغ والحرکة وغیرها وذلک لان
حدوث الشیء یستلزم حدوث اتصافه بشیء سواء کانت
ذلک موجودا فی نفسه فیکون حادثا بالضرورة او امرا اعتباریا
فهو لیس بقدیم ولا حادث لانهما قسمان من الموجود ولکن فلقا
بعمومهما فهو محدث ایضا لامتناع کون الوصف قدیما مع حدوث
الموصوف فبذکر حدوث الاجرام لزم حدوث الاحوال
بطریق البرهان والاولویة فلم یحتج الی ذکره مستقلا واما کون
بعض الاحوال اعتباریا فلا یغنی عن الذکر قدر ما یعتد به **قوله**
مع انه ایضا انتقال یرد علیه انه ان اراد به الانتقال الاینی
فلا نسلم ذلک ولان حال ما فی الافق البعید غیر معلومة
فیجوز کون الافول والبزوغ حال ثبات الافل والبازغ

وان

وان اراد الانتقال الکیفی وهو الانتقال من حال الی حال
کما ذکر الزمخشری فالتجلی للجبل بعد الاستتار والاستتار
بعده کذلک فلا یتم الاستدلال بذلک **قوله** لتعدد دلالة
یعنی بالانتقال والاحتجاب وفی البزوغ وان وجد الانتقال
دلیلا لکن لا یصح البزوغ فلا تعدد فیه وللقایل ان یقول یجوز
کون البزوغ دلیلا من حیث انه بروز وبراء الاستتار
معنا ولا شک انه ینافی الالوهیة ولک ان تقول استدل
عم بالافول وهو قد وقع بعد الانتقال الاینی ففیه دلیلان
بخلاف البزوغ فان الانتقال قبله لیس بظاهر وما وقع
بعده ما کان متحققا حین البزوغ ففیه دلیل واحد فقط وهو
البروز من وراء الاستتار وقد یقال حجیة الافول اظهر
من حجیة البزوغ **قوله** حین حاول الاستدلال فلم توجد
حینئذ البزوغ ملزم الاحتجاج بالافول فلم یعتبره ثانیا فثالثا کیلا
یتوهم الخصم الضعف والاضطراب من المستدل ووجه
آخر وهو انه لما عمم وجود الافول فی جمیع اختاره هذا ولو نسب
البزوغ بجو والبروز کما وقع فی بعض الکتب لکان الامر اظهر
فی الانجم الثلثة سواء **قوله** وخاصموه فی التوحید کان
علیه السلام قد کسر باطنه الاصنام السماویة وتبرأ منها اولا
وبعد ذلک کسر بظاهره الاصنام الارضیة فجعلهم جذاذا وحاج
بها قومه ثانیا تارة بالتقلید کقولهم وجدنا آباءنا لها عابدین و
اخری بالتخویف باصابة المکروه من جهة آلهتهم مثل قوم هود

ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء وهذا اعادتهم لقول
قريش لنبينا عليه السلام انا نخاف ان تخبلك آلهتنا لعيبك
اياها فنزلت ويخوفونك بالذين من دونه كيف لا والخوف
والرجاء من المعبود وعند المعصية والطاعة طبيعة لازمة للعابد فاجاب
عليه السلام عن كل منهما مرتبا وبشر على الترتيب المذكور قوله
وقد هدان وهو كقوله ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله
قوله في وحدانيته اذ لا نزاع في ذاته ووجوده وفي قوله
في الله زيادة في الاستبعاد قوله وقرأ نافع وابن عامر
مخالف لما ذكر في حرز الاماني من ان التخفيف قراءة نافع
من السبعة وابي جعفر من العشرة ووافقهم ابن ذكوان و
هشام بخلاف عنه من اصحاب الشواذ والباقون كلهم بالتثقيل
بادغام نون الرفع في نون الوقاية ولا فك للادغام فيه وفي
قوله تعالى افغير الله تأمروني قرئ بفك الادغام ايضا
ففيه قراآت ثلث ثم ان الحذف عند سيبويه يلحق نون الرفع
وعند الاخفش يلحق نون العماد ووجه الوجهين مذكورة في كتب
النحو ويتخلص منه ان جواز الحذف في امثالها مقبول عند الجمهور
وانما الخلاف في المحذوف ايهما وذلك فلا يرد عليه ما اورده
مكي من ان الحذف بعيد في العربية قبيح مكروه الا في الشعر للوزن
والقرآن لا يحمل ذلك فيه اذ لا ضرورة تدعو اليه وبالغ بعضهم
فقال هذه القراءة اعني تخفيف النون لحن وليت شعري كيف
قيل بهذا مع العلم بتواترها فان قراءة نافع وابي جعفر من المتواترات

وايضا فان الثقات نقلوا المخالفة ثابتة للعرب وهم علماء
فلا معنى لانكارها قوله الى توحيده والمعنى انكم تخاصمونني لان اخرج
من التوحيد الى شرككم بعد اذ نجاني الله منه وارشدني
الى توحيده بعلم ضروري لا يقبل الزوال وبدليل قطعي لا شك
فيه قطعا كانهم حاولوه الى الشرك لقوله تعالى وقال الذين كفروا
لرسلهم لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن في ملتنا وقول قومه له
اقتلوه او حرقوه انما هو لذلك فهو كقول شعيب عم قد افترينا
على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها فقوله
وقد هدان حال والاستفهام للاستبعاد في مخاصمتهم في الامر
الضروري او القطعي بالدليل او بمن هدي الى الحق الظاهر
وعلم انه الحق كيف يرجع عنه الى الباطل ففيه تجهيل لهم وتقبيح حالهم
وتفضيح مالهم وقرئ باثبات الياء قوله في وقت فالاستثناء
من اعم الاوقات كما ذكره الزمخشري والمستثنى متصل اي لا
اخافها في وقت الا وقت مشيئته ثم انه اما على حذف المضاف
كما هو المتبادر من الكشاف او على ان المصدر للزمان وذكر
ابو البقاء كونه من اعم الاحوال اي لا اخافها على حال الا حال
كذا وتوجيه آخر للاتصال وهو انه لما كانت قوة الكلام انه لا
يخاف شيئا استثنى منه مشيئة الله فالمعنى لا اخاف شيئا
الا الله لقوله تعالى الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا
يخشون احدا الا الله وتخصيص ما يشركون بالذكر لكون المناظرة
فيهم والتخويف بها ويجوز كونه منقطعا بمعنى لكن اخاف ان يشاء

ربي خوفي ما اشركتم ذكره ابو البقاء وقال الخوفي معناه لكن
مشية الله بضر اخاف قوله لا انها لا تضر بنفسها يشير الى ان
نفي الخوف كناية عن نفي اصابة الضر وقوله بنفسها قيد لنفي
نفي الاضرار بغيرها كما ذكره الزمخشري بقوله مثل ان يرجمني بكوكب
او بشقة من الشمس والقمر او يجعلها قادرة على مضرتي ولذلك
استثنى عليه السلام قوله ان يصيبني مفعول يشاء وقوله
من جهتها لتحقيق اتصال المستثنى وشيئا منصوب على المصدر
نائب منابه وهو الظاهر او مفعول به اي شيئا يخاف منه فان
يصيبني بدل او بيان وظن بعضهم من قول الزمخشري الا
وقت مشية ربي شيئا يخاف ان شيئا مفعول به عنده وليس
كذلك لان مشية الضر يخاف كما يخاف الضر فكلامه ككلام
المصنف يحتمل المعنيين فتامل قوله ولعله لم يجزم به كما جزم به الزمخشري
بناء على عادتهم كما عرفت لانه غير مصرح في خصوصه في القرآن
العظيم والاحتمال ان يكون معناه لا اخاف ما تشركون بيان
يضر في عهدته تفصيلا له الا ان يشاء ربي شيئا من خوفي
بان يقدركم على اضراري جوابا لقولهم اقتلوه او حرقوه وانصروا
آلهتكم وقول ابيه اراغب انت عن آلهتي يا ابراهيم لئن لم
تنته لارجمنك واهجرني مليا وقالوا ابنوا له بنيانا فالقوه في
الجحيم قوله وتهديد له حيث علق على مشية الله اصابة
العذاب قوله كانه علة للاستثناء اي لا اعلم انا ولا
ولا انتم والله تعالى احاط بكل شيء علما فلا يبعد ان يكون في

علمه

علمه ان يصيبني مكروه من جهتها باي طريق كان بالتسليط او بالسقوط
كقول نبينا عليه السلام وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ولو كنت
اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ويحتمل انه
دليل آخر للتوحيد كما هو عادة حضرة القرآن العظيم كقوله تعالى والذين
يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات
غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون فاحتج بعدم الشعور على عدم
صحة التشريك قيل هذا مبني على ان علمه تعالى فعلي ومرجعه الى التقدير
وانت خبير بانه لا حاجة اليه اصلا على ان الفرق بين العلم والتقدير
لا يخفى عند اهل التحقيق فان علمه تعالى عبارة عن ظهور الامور الغير المتناهية
لذاته تعالى وتقدس وحضورها عنده في الازل دفعة بانفسها لا بحصولها
بصورها والتقدير جعل الله لكل شيء قدرا ولا يرى انه قال في علمه
وان الله قد احاط بكل شيء علما وفي التقدير قد جعل الله لكل شيء
قدرا فعلمه ليس بانفعالي ولا بفعلي حقيقة بل انما هو علم ذاتي
والتقدير فعلي والمقدر على سبيل الحكم جبري وما هو على سبيل الوصف
لا يستلزم الجبر واما المعلوم فلا جبر فيه من حيث هو معلوم اصلا
والبحث فيه مذيل وتحقيقه مطول في رسالتنا في القضاء والقدر
في الازل قوله افلا تتذكرون الفاء للسببية او للتعقيب
والاول اولى لان ما قبله سبب في الواقع للانكار والاستبعاد
والمستفاد من كلمة الاستفهام والمقام يستدعي استشعاره
من الكلام البليغ كقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم بعد قوله تع وما محمد الا رسول قد خلت

من قبله الرسل وفيه اشعار بان الدليل الذي تقدمه وضوحه
بحيث لا يمكن انفكاك الحكم المطلوب عنه بل هو بيّن في الغفلة
ولو آنًا بخلاف مجرد التعقيب وهو ظاهر والمعنى ابعد ما الحقته
من الدليل الواضح انتاجه لا تتذكرون ذلك الواضح بل
تتغافلون عنه معنى انما هذا عدم التذكر لا عدم العلم لانه محال
بعد ذلك ولذا لم يقل افلا تعلمون ثم ان تقديم الفاء على
النفي لقصد ظاهرا تعقيب العدم وتعلق الانكار به لكن كثيرا ما
يستعمل في لازمه وهو عدم التعقيب لانه لا صيغة مستقلة له بهذه
الحروف لان تقديم حرف النفي على الفاء لا يجوز في لسان العرب
الا ان في هذا المقام ارادة تعقيب العدم ابلغ وانسب لتعنتهم
فكانه قيل ابعد ما اوجب الدليل تعقيب التذكر جاوزتم عدم تعقيبه
الى مرتبة تعقيب عدم وهذا اشد منه في التعنت يدركه الذوق
السليم **قوله** وكيف اخاف ما اشركتم ما هذه يجوز فيها
الاوجه الثلثة المعروفة وانظر بالنظر الذكي الى حسن هذا النظم
السري حيث لم يذكر لفظ بالله او به ايذانا بان عدم الخوف
لا مدخل فيه لذلك بخصوصه بل بسببه كونه مما سوى الله بخلاف
الاستبعاد بعده بقوله ولا تخافون انكم اشركتم بالله لان سبب
لزوم الخوف هنا هو كونهم من الذين هم بربهم يعدلون وقد
يقال قوة الكلام وكيف اخاف ما سوى الله ولا مؤثر في الوجود
الا هو يشير اليه قول المص ولا يتعلق به ضر بخلاف ما بعده
لما ذكرنا وتخصيص الاشراك بالذكر لكون المناظرة فيه كما ذكرناه

من قبله قريبا وقيل حذف به اكتفاء بما سبق وذكره بعده ليكون
مرجعا للضمير المستتر في ما لم ينزل وليس فيه من المزايا شيء ظاهر
قوله وهو حقيق ان اعتبر بناء على ان واوه للحال كواو
ولا يتعلق به ضر حاصل المعنى **قوله** به ولا تخافون يكون اشارة
الى ما اشار اليه الزمخشري من ان ولا تخافون حال حيث
قال في تفسيره وانتم لا تخافون لان الحاجة الى تقدير المبتدا
انما هي على تقدير الحال لانه وان جاز وقوع المضارع المنفي حالا
بالواو الا انها في الاسمية اكثر واظهر وان لم يعتبر كذلك
يكون عطفا على اخاف داخلا في حيز الاستفهام الاستبعادي
فكلام المص المعنيين **قوله** بالقادر هذه الباء وقعت
موقع الواو العاطفة لاحد طرفي بين على الآخر فلا يصح تعلقها
بالتسوية الا ان يكون بين مقحما اذ لا حاجة اليه وانما جيء به لان
يعطي لفظ التسوية حقه من اول الوهلة والمعنى تسوية العاجز بالقادر
والا فهي اما بمعنى مع والمعنى تسوية بين المقدور معتبرا مع القادر
فيكون حالا من المقدور فالباء قائمة مقام بين الآخر ويجوز
ان يكون للملابسة قياما على معنى مع فتامل وفي بعض النسخ والقادر
بالواو فلا اشكال حينئذ **قوله** باشراكه اما بتقدير المضاف
وهو ظاهر او اعادة الضمير الى الاشراك في اشركتم بعد تقييده
بالتعلق بالموصول والمعنى ولا تخافون انكم اشركتم بالله الذي
لم ينزل باشراكه فالذي تضمنه اشركتم حينئذ هو اشراكه
لا متعلق الاشراك فضمير الموصول منوي بعد التقدير بالضرورة

والا فلا يصح ووقوع الجملة صلة بغير اعتبار عايد لفظا والمعنى على تلتفت
الى ما قيل من انه لا حاجة الى العايد قوله كناية لقوله
ام لكم سلطان مبين فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين قوله
او لم ينصب فعدم الانزال كناية عنه حينئذ فقيل سلطان في
القرآن بمعنى الحجة النيرة ثم الظاهر ان المراد بالشرك هو الاشراك
في العبادة كما مر غير مرة فلا يمنع عقلا الامر به فهو اذن دليله سمعا
واقتناعه عادي فليس فيه قوله تعريض لوجود الحجة على نفيه تهكما كما
قيل وانما ذلك اذا اريد الاشراك في الذات تعالى عنه
وتقدس لحينئذ يمتنع عقلا ويستحيل فهم الدليل العقلي ممتنع على اي
شرك كان لا يقال السلب لا يستدعي وجود الموضوع فكيف
يكون هذا تهكما لانا نقول هب انه كذلك لكن لما كان مدار
السلب الايجاب يتوهم منه ذلك سيما باعتباره احتمال رجع عدد
المحمول فتدبر قوله احترازا عن تزكية نفسه اي عن ايهامها
مها لا عن تحققها فلا يتوجه عليه ان من ادعى ان الحق معه لا يكون
مزكيا لنفسه ثم ان هذا الاحتراز ههنا قد صادف محزه لان
احتجاجه عليه السلام مع قومه قد وقع ههنا على سبيل الوضع كما هو
هي مجادلة حسنة وقد يكون التزكية مقصودة كقول الشاعر
ولئن لقيتك خاليين لتعلمن • اني واياك فارس الاحزاب
وهذا ايضا بلاغة في مورده ومنهم من زعم ان البيت
ليس بفصيح حيث اوهم التزكية وليس كذلك فلكل مقال
مقام فان قيل قوله قل من يرزقكم من السموات

والارض قل الله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
اليس فيه تزكية النفس فلم ار به من هو على خلق عظيم قلنا
قوله او في ضلال مبين يدفعه والقصد يدفعه قوله بعده قل
لا تسألون عما اجرمنا ولا نسأل عما تعملون فافهم ولو سلم
فيجوز ان يكون هذا الامر بعد نزول واغلظ عليهم بعد نزول و
جادلهم بالتي هي احسن ولكل مقام يقتضيه ويجوز ان يكون ذلك
للاشارة الى ان الاحقية ليست مخصوصة له ع م بل تعم كل موحد
قوله استيناف منه اراد به الاستيناف النحوي لان
السؤال محقق على ما ذكره ومنع تحقق السؤال لانه ح يكون كقوله
لمن ما في السموات والارض قل لله فيجوز ان يكون جوابا
من عنده عليه السلام بتقدير السؤال من الخصم من احتج به كما ذكره
بحر جائح هناك بعيد كبعده هناك بناء على انه جاء بالدليل على
مدعاه بقوله وكيف اخاف الى آخره ولذا قال ان كنتم تعلمون
فالجواب قد تعين بحيث لا يمكن غيره فقوله ع م فاي الفريقين
احق بالامن معناه رد لهم الى عقولهم ولذا جاء بصيغة الاستفهام
استبعاد والانكار فتأمل قوله والمراد بالظلم ههنا الشرك
جواب عن استدلال المعتزلة بهذه الآية الكريمة على ان صاحب
الكبيرة لا نجاة له من العذاب لدلالتها على اختصاص الامن
بمن لم يخلط ايمانه بظلم اي بفسق فاجاب بانه الشرك ومطلق
الظلم ينصرف الى الكامل سيما بتنكير التعظيم واستدل عليه بحديث
وهو حديث ابن مسعود رضي الله عنه ولا يلزم منه ان يكون كل

من آمن ولم يشرك وان كان فاسقا مامونا لانه يدل على
اختصاص الامن بهم لا على اختصاصهم بالامن فتدبر بهذا قيل
ولا يخفى انه يخالف مقصود الحديث اذ لا يرتفع ما شق عليهم الا
بالاختصاص المنفي والحق ان هذا الاختصاص المنفي ايضا ثابت
بالقرينة بمعنى انهم مختصون بالامن في حق قبول الايمان كما
سنذكره ان شاء الله تعالى فكل من آمن ولم يشرك
وان كان فاسقا فهو مامون في حق قبول الايمان وصحته فما شق
عليهم هو زوال الايمان والا لكون الآية مخالفة للاحاديث
المعمول بها في حق جواز تعذيب العصاة ثم لما اعترض عليه بما قال
الزمخشري وابى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس معنى الايمان والكفر
ضدان لا يكون فكيف يخلط احدهما بالآخر وهما لا يجتمعان والحديث
خبر واحد في مقابلة القطعي فلا يعمل به اشار الى دفعه بقوله وليس
الايمان به ان تصدق بوجود الصانع القديم يعني المراد بالايمان
معناه اللغوي وهو يجامع الاشراك كقوله تعالى وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون على ان قولهم مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ينافي لبس الايمان بالفسق ويأباه فما هو جوابهم
فهو جوابنا وما ذكره في الكشف من انه انما لم يسم مؤمنا عندهم
لانه اسم شرف والا فحكم المؤمن غير مسلوب عنه من جواز
الصلوة وغيره فمدفوع بقولهم بخلود صاحب الكبيرة في النار وما
ذكره انما هو ما يفهم من كلام الزمخشري في بعض المواضع من الكشاف
ويلزم منه القول بخلود بعض المؤمنين في النار فلا بد من يلتزم

هذا وان اريد بالاشراك العبادة للغير او اتخاذ الارباب
ونسبة التبني اليه جاز ان يراد بالايمان التصديق بالتوحيد الذاتي
كما ذكره المصنف في قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
وقد يقال وعلى تقدير تسليم ان المراد التصديق بما يجب التصديق
به بحيث يخرج به عن الكفر لا يلزم من لبس الايمان بالشرك
الجمع بينهما بحيث يصدق عليه انه مؤمن ومشرك بل تغطيته
بالكفر وجعله مغلوبا مضمحلا او اتصافه بالايمان ثم الكفر ثم مرارا
وبعد تسليم جميع ما ذكرنا اختصاص الامن بغير العصاة لا يوجب
كون العصاة معذبين البتة بل غايته ذلك متوقعين لاحتمال
ورجحان جانب الوقوع واعترض عليه بان اللبس على هذا المعنى
يتحقق على تقدير الانتهاء الى الايمان فيلزم ان ينتفي عنه الامن
البتة وبان المراد بالامن نفيا واثباتا التعذيب وعدمه والا
فالامن كفر كالياس قلت اما قوله اللبس على هذا المعنى يتحقق
فممنوع لان لبس الايمان بالكفر فالكفر ساتر للايمان بخلاف
الايمان فما قاله ليس الا كقوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا
ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم واليه
الاشارة بانتهاء كلامه الى الكفر وكذا قوله المراد بالامن
نفيا واثباتا الى آخره ممنوع ايضا لان عدم الامن ليس هو
التعذيب بل احتماله وثبوت الامن عدم احتماله وقوله والا
فالامن كفر اي عدم الاحتمال كفر قلنا فعدم الاحتمال في التعذيب
بل تعزره يأس وكفر والتحقيق ان معنى قولهم الامن واليأس

كلا بما كفر الامن على الخاتمة واليأس عليها سواء فيه الطاعة والفسق
او الايمان والكفر بعث يحي لمن انبت معبوده بان لا يخاف
ولا يأمن انما يريد بالخوف اليأس والا لفسد المعنى واما الامن
ههنا فبمعنى اعتقاد ان الايمان من حيث هو ايمان منجز لما و
اطمئنان القلب به وهذا واجب فضلا عن ان يكون كفرا و
كذا اليأس بالقياس الى الكفر فان الله تعالى وعد للمؤمنين
واوعد على الكافرين من حيث ايمانهم وكفرهم حتما وعلى العصاة
معلقا بالمشية ولا يخلف الله الميعاد فالمؤمنون آمنون
في حق قبول الايمان فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا
وما يؤسون عن قبول الكفر عند الله ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه فالمراد بالامن ههنا هو هذا كيف وان
المناظرة ههنا في ان ايهما مقبول التوحيد ام الشرك فيؤمن
به فلا اشكال اصلا هذا على تقدير كون المراد بالظلم الشرك
واما على تقدير المعصية فالامن عدم احتمال التعذيب من حيث
الايمان والطاعة وعدم الامن احتمال التعذيب لا وجوبه
ثم ان قوله اولئك لهم الامن اجرى بدون الفاء
اشارة الى ان ذلك الامن فضل من الله وليس بمسبب
عما قبلها كما ذكروه في قوله والذين آمنوا وعملوا الصالحات
اولئك اصحاب الجنة واما ما قيل من انه لم يذكر الفاء مع انه
مسبب عما قبله لان الاهتداء المعطوف على الخبر سابق على الا

ان

المذكور وليس مسببا عنه فمع خلوه عن النكتة المذكورة انما يصح ان
لو كان المراد بالاهتداء ههنا الاهتداء الى الايمان واما
اذا اريد الاهتداء الى ثواب الايمان المذكور وقبوله
فلا قوله ان جعل خبر تلك وآتيناها اما خبر بعد خبر او
معترض للبيان وان كان بدلا فتلك خبر تلك وتجوز تعلق
على قومه بآتيناها بتضمن معنى الغلبة المعتبرة في معنى الحجة وعلى كون
حجتنا بدلا يجوز كون التركيب اضمارا على شريطة التفسير قوله
بالتنوين ممن مفعول نرفع ودرجات ظرف او بتقدير الى درجات
وجاز كون درجات مفعولا ومن نشاء لمن نشاء قوله
واستعداده له يشعر باشتراط سبق الاستعداد في حد ذاته
والحق انه ليس كذلك كما ذكرناه والمقصود هو الاستعداد الحاصل
باسباب من الله قوله كلا منهما اي لا منهم لان هداية
ابراهيم عليه السلام قد سبق بيانه ولم يعطف لانها مؤكدة
لكونها نعمة ومنهم من زعم ان مراده بيان محذوف الكلام
فقط فقال والاولى ان يقال كل واحد منهما لان فيه حذف
المضاف اليه ايضا وقوله منهما صفة للمحذوف المضاف اليه
كل وهو واحد فلا يكون المحذوف مبينا بتمامه واذ كان المراد
تعديد النعم على ابراهيم وكان كون الولد نعمة بكونه صالحا قال كلا
هدينا كما قال في سورة الانبياء وكلا جعلنا صالحين واياك
ان تقول كما قيل ولما كان الرهط تعديد نعمه على ابراهيم فيكون
من اصحاب الرهط الذين اعتزلوا عنا ولذلك ايضا قال

ونوحا هدينا اذ من البين ان شرف الاب انعام للابن
ولا حاجة الى ذكر علاقة الابوة عند شهرتها فلا تخفى على المصنف
في كلامه هذا كما توهم ثم اعلم انه لم يعد اسمعيل من المواهب
لرمع انه ع م قال الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحاق
وروي انه ولد اسمعيل لتسع وتسعين سنة واسحاق لمائة وثنتي
عشرة سنة لان اسحق وهب له في زمان الياس عن
الاحبال ولذا قال متعجبا ابشرتموني على ان مسني الكبر فبم تبشرون
وفي اياس زوجته ولذا قالت ءالد وانا عجوز وهذا بعلي
شيخا بخلاف ولادة اسمعيل اذ هو من كسبه لكن قال وهب
تغليبا او نظرا الى ان الكل من فضل الله تعالى وهبه في الحقيقة و
الكسب ايضا وهبه وقيل لقوة الزيادة في ولادة اسحاق قوله
الضمير لابراهيم فهذا رجوع الى سائر عطاياه من الجهة الاولى و
الزمخشري بدا بجعله لنوح ثم لابراهيم بناء على انه اقرب
وان ارجاعه الى ابراهيم لا يخلو عن اشكال من حيث ان
الياس ان كان جد نوح لا يصح عده من ذريته وان يونس
ولوطا ليسا من ذرية ابراهيم قاله محي السنة وذكره الكواشي
وصاحب الوسيط ورجحه المص بان نوحا وان كان اقرب لفظا
لكن ابراهيم اقرب معنى لان الكلام فيه واشار الى جواب الاشكال
بان الياس ان كان من اسباط هرون يكون بيان هذا
ذرية ابراهيم مختصا بالايتين الاوليين وان كان جد نوح يكون
مختصا بالاية الاولى والاخر بان معطوفان على نوحا ويمكن

التتميم لما على التغليب فظهر الجواب عن حديث عدم كون
يونس ولوط من ذرية ابراهيم وفي جامع الاصول ان يونس
ع م كان من الاسباط في زمن شعيب ع م ارسله الله الى
نينوى من بلاد الموصل لكن محي السنة اوثق من ابن الاثير
وقد صرح بانه كذلك وعد لوط من ذريته باعتبار انه كان ابن
اخيه هاجر معه الى الشام فتجوزه ان يكون البيان بالايات
الثلث وفيه نظر لان الاخوان مذكورة في مقابلة الذريات
في قوله تعالى ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم وتجوز
ان يعطفا والياس على داود ولذا جيء بهم في آخر الاسامي
في الايتين ولا يلزم منه كونهم من ذرية ابراهيم وان كان
الضمير له فان من ذريته حال ولا يلزم الشركة في الحال بين
المعطوف وما عطف عليه كما ذكره في قوله تعالى ووهبنا له اسحق
ويعقوب نافلة من ان ذا الحال هو يعقوب وداود
عطف على نوحا على الاعادتين للضمير ذكره الزمخشري
وفي هذا الترتيب اشارة جلية الى خلة ابراهيم ع م بالتفريق بين
تارات ذكره واعادته مرة بعد اخرى تطرئة لذكره ثانية بعد
الاولى فقيل آتيناها ابراهيم ثم قيل نرفع درجات من
نشاء ثم عاد الى ذكره بقوله ووهبنا له ثم قيل ونوحا هدينا ثم
رجع اليه فقيل ومن ذريته فدل على شدة الاعتناء بذكره كما هو
شان الخليل بالخليل فان ذكر الخليل هو المسك ما كررته يتضوع
قوله عطف على نوحا لا على داود وقيل فيه ان اسمعيل

عليه السلام من ذرية ابراهيم فكيف لا يعد من ذريته و
يعطف على نوح المقيد بقوله هدينا من قبل ابراهيم واجيب
بانه لا يلزم من عدم عده منها عدم كونه كذلك فان عدم التعرض
ليس تعرضا للعدم ولا يخفى ان السؤال المذكور انما هو بترك المناسبة
وهذا الجواب لا يدفعه ولا يثبت المناسبة اذ لا بد لترك
عده عند عد سايره من نكتة ولعل النكتة حينئذ هي الاشارة
الى كرامة اسمعيل عليه السلام بكونه جدا لنبينا ع م وكفى به كرامة
فذكره مستقلا وعطفه على من هو مستقل ذكره فهذا هو الجواب
والله اعلم بالصواب ولعطفه على داود وجه وحديث القيد
في المعطوف عليه قد عرفت دفعه بانه لا يجب اعتبار قيد
المعطوف عليه في المعطوف وبالعكس واما اعادته الى اسحق
كما اجازه البعض فبعيد جدا **قوله** من اسباط عيص فان
ايوب ابن رازح بن روم بن عيص بن اسحاق قال الازهري
الاسباط في ولد اسحق بمنزلة القبائل في ولد اسمعيل سموا بذلك
ليفصل بين اولادهما جمع سبط بكسر السين من السبط بفتحهما وهي
شجرة لها اغصان كثيرة ووجه الشبه ظ **قوله** جزاء مثل ما
جزينا ابراهيم جعله من باب التشبيه نظرا الى جمع المحسن
ووجه الشبه هو القدر المشترك المفهوم من ذكر الامور الثلثة
وهو الاحسان الذي اشار اليه بذكر المحسنين في ذيل الجزاء
وقد قال تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان ولا يجب
ان يوجد كل ما يوجد في المشبه به في المشبه الا يرى الى

قوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث
يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع اجر المحسنين وهذا
كذلك وان لم يكن ذلك فلا يرد عليه ما قيل يرد عليه ان مجموع
الامور الثلثة من رفع الدرجة وكثرة الاولاد والنبوة فيهم ليس
بموجود في غير ابراهيم عليه السلام فان قلت انبياء
بني اسرائيل كذلك قلت ذلك من جهة الجزاء على احسان
ابراهيم ولا حاجة الى جوابه بقوله اللهم الا ان يقال لا منافاة
ومثله ليس من التوارد المحال مع انه كما ترى يخصص المحسنين با
نبياء بني اسرائيل وهو خلاف الظ كما هو الظاهر فقيل لم
يذكر شرف الاباء مع انه كان فيما نعت به ابراهيم عليه م
لانه ليس جزاء اذ كان قبل احسانه وانت خبير بانه داخل في
رفع درجاته عليه السلام كما عرفت من ان شرف الوالد
يتعدى الى الولد وكونه قبل احسانه ليس في علم الله تع فانه
تعالى كان عليما باحسانه قبل وقوعه فاكرم جده لاكرامه **قوله**
دليل على ان الذرية يتناول اولاد البنت لان انتساب
عيسى ع م من جهة الام وقد اختلف في المسئلة وآية المباهلة
حيث دعى عليه السلام الحسن والحسين يومئذ بعد ما قال
ندع ابناءنا وابناءكم تدل عليه كذا قالوا قيل في دلالة هذه الآية
عليه بحث لان عيسى ع م ليس له اب حتى يصرف اضافته
الى الام الى نفسه وهذا ليس بشيء لان مقتضى كونه بلا اب
حينئذ ان لا يذكر في حيز الذرية لا غير ثم ان هذه الآية صريحة

في اطلاقه على اولاد البنت حتى حكى ان يحيى بن يعمر كان ينا
الحجاج في ان العلويين اولاد النبي عم وكان الحجاج ينفي ذلك
ويقول هم اولاد علي لا غير فاحضره في يوم مظالمه قال لتاتين بحجة
ظاهرة على ذلك والا لاقتلنك فقرا يحيى هذه الآية وآية
المباهلة ايضا ردا قول الحجاج واما ولالتها على اطلاق الذرية
فهي انما تصح ان لو ثبت ان كل ابن فهو ذرية وهو اول المسئلة
لانها انما تدل على اطلاق الابن على ابناء البنت ولا يلزم
منه اطلاق الذرية عليها وصحة المعنى بالنظر الى اشتقاقه من
الذر او الذرء على ما قيل في موضعه لا تفيد شيئا والا لما اختلف
في المسئلة بعد الاتفاق في هذا الاشتقاق لا يقال قولهم
بنونا بنوا ابنائنا وبناتنا • بنوهن ابناء الرجال الاباعد •
الييس يخالف آية المباهلة لان مرادهم به قوة القرابة **قوله**
قيل هو ادريس جد نوح هذا قول ابن مسعود وقاله اسمان كما
ان ليعقوب اسمين اسرائيل ويعقوب وقال ابو عبد الله
الكسائي هو من اسباط هرون عمران قيل وعلى هذا اي قول
ابن مسعود رض لا يجوز ارجاع ضمير ومن ذريته الى نوح وقد عرفت
وجه جوازه على انه لا يجوز ح ارجاعه الى ابراهيم ايضا فلا وجه هو
وقد يقال كان الياس من ولد اسمعيل وعن العتبي انه قال
انه كان من سبط يوشع بن نون فتى موسى عم **قوله**
فيكون البيان مخصصا وقد عرفت جواز كونه شاملا للثلث فتذكر
قوله اعجمي ادخل عليه اللام كما ادخل على اليزيد اعلم انهم

ذكروا في قراءة الجمهور وجهين احدهما انه منقول من مضارع
والاصل يوسع كيوعد وفتحة العين لاجل العين فاعل كاعلاله فوقت
كما في يضع ويدع ويهب ويابه ثم سمي مجردا عن ضمير وزيدت
فيه الالف واللام على حد زيادتها في اليزيد وقيل اللام فيه
للتعريف كانه قدر تنكيره وثانيهما انه اسم اعجمي لا اشتقاق له
لان اليسع يقال له يوشع فاللام فيه زائدة وهذا ما اختاره المعه
تمثيله باليزيد انما هو في مجرد زيادة اللام فلا يرد ما قيل رده
لزوم اللام فيه بخلاف اليزيد وقيل معرفة بتقدير التنكير و
هل آل لازمة له على تقدير زيادتها قال الفارسي انها لازمة
شذوذا كلزومها في الآن وقال ابن مالك ما قارنت
ال الارادة نقله كالنضر والنعمان اداه بحاله كاليسع والسموال
فالا الاغلب ثبوت ال فيه وقد تحذف واما قراءة الاخو
فاصل ليسع كضيغم وصيرف وهو اسم اعجمي ودخول اللام فيه
على ما مر من الوجهين واختار ابو عبيد قراءة التخفيف وقال
سمعنا اسم هذا النبي في جميع الاحاديث اليسع ولم يسم
احد الليسع ورد هذا بانه لا حجة فيه لانه روى اللفظ باحد لغتيه
وانما آثر الرواة هذه اللفظة لخفتها لا لعدم صحة الاخرى و
انت خبير بان الاختلاف ههنا في الاسم العلم انه ماذا يدل
عليه قوله اسم هذا النبي ولم يسمه احد فليس هذا من قبيل استعمال
احد المترادفين لخفته وترك الآخر لثقله بل استعمال العلم الملفوظ
دون غيره يشعر بالاختصاص فلا يرد به عليه وقال الفراء قراءة

التشديد اشبه باسماء العجم ووجه ان صيغة المضارع يكثر
استعمالها في لسان العرب ويختص به في الافعال بخلاف صيغة
ضيغم وصيرف وهو ظاهر هذا واما اللام الداخلة على الولية
فللمح الاصل ذكره ابن هشام والاعباء جمع عبء بالكسر وهو الحمل
بالكسر وكاهله فاعل شديدا وهو ما بين الكتفين وقوله
باعباء الخلافة يجوز كونه من قبيل لجين الماء ففي البيت استعارة
تخييلية بدون المكنية ويجوز ان ينوى تشبيه الامور المتعلقة
بالخلافة وهي اعباؤها المعنوية بالاحمال الثقيلة العينية ويثبت له
شدة الكاهل اللازمة للمشبه به والاضافة كغلام زيد ففيه
مكنية وتخييلية ويجوز غير ذلك فاعتبر ما يصح ان يراد الى ان لا
تراه **قوله** وفيه دليل الى آخره ظاهر العبارة يدل على تفضيل
كل منهم على من عداهم من الخلق وبذلك استدلوا على كون
الانبياء افضل من الملائكة ووجه الاستدلال عبارة النص
بفضلهم على العموم واما شموله لغير المذكورين فلاشتراكهم في
الوصف التفضيلي فكانه قيل وكلا من الانبياء فضلنا على من
عداهم وعبارة النص لا يحتاج الى وجه التفضيل وقول المه
بالنبوة لا يلزم منه ان يكون نبوة بني آدم مساوية لنبوة الملائكة
اذ لا بعد في كون السبب المشترك بين الشيئين اقوى وافضل
في احدهما دون الآخر فلا شيء على القوم ولا على المصنف في
هذا الاستدلال اصلا فاندفع به ما قيل من انه لا يلزم منه فضل
غير المذكورين من الانبياء عليهم ولا فضلهم على رسلهم لان

المراد

المراد كما صرح به تفضيلهم بنفس النبوة وظهر ما في قول بعض
الفضلاء ردا على المه لا بد من تقييد كون من عداهم بعدم كونهم
من الانبياء من القصور على ان قوله بالنبوة يغني عن هذا
القيد على تقدير التسليم **وقوله** عداهم يجوز حمله عليه وهو ظاهر
فضمير عداهم الى الانبياء وقيل المراد التفضيل لكل احد منهم على
عالمي زمانه وضعفه المه في سورة المائدة في تفسير قوله يا
قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتا[كم]
ما لم يؤت احدا من العالمين ولذا لم يذكره ههنا ولما توجه النقض
عليه هناك اذ عمم العالمين ابقاء على ظاهره فقد ما لم
يؤت احدا بفلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى
ونحوها مما يختص بهم وقيل يلزم مما ذكره كون كل واحد من الانبياء
افضل من الآخر وهو مشكل قلنا لا اشكال فيه لانه يجوز
كون كل واحد من الشيئين افضل من الآخر بالوجهين يدل عليه
قوله في تفسير وفضلناهم على العالمين حيث آتيناهم ما لم
يؤت احد وكل نبي له معجزة مخصوصة به وصفة خاصة به فلا بعد في
تخصيص كل منهم بما لم يؤت احد منهم فالمراد بالفضل هو الفضل
في الجملة فافهم جيدا وعلى تقدير الاستحالة فالعقل يخرجه ويستثنيه
فيندفع الاشكال به كما في بعض عمومات النص على ما بين
في علم الاصول من انه لا يقدح في عموم النص وبه خرج الجواب
عن الاعتراض بلزوم كونهم افضل من نبينا عليه السلام لانه مستثنى
من هذا الحكم بالاجماع من دون الاستثناء اللفظي وايضا لم يؤت

بعض ما اوتي سائر الرسل ولا يقدح هذا في كونه افضل من الكل
في الرسالة والى كافة الناس ويقربه من الله تعالى وكرامته عنده
وكون فضل الله عليه عظيما قوله تعالى ولقد آتينا داود
وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير ممن خلقنا
تفضيلا اجاب عنه المصنف هناك تفصيلا فليطلب منه قوله
اي فضلنا اي صرح بالعامل لدفع احتمال العطف على كلا هدينا
لبعده ولشمول كلا فضلنا لجميع ما ذكر من المحسنين والصالحين
فلا حاجة اليه ولذلك لم يقل او هدينا كلا بل قال او هدينا
هؤلاء احترازا عنه والا فالعامل كل منهما ظاهر لا يحتاج الى البيان
فلا تلتفت الى ما قيل ويحتمل ان يراد بكلا احدهما لا على التعيين
فقوله او هدينا هؤلاء اشارة الى توجيه العطف على الاول
وعلى نوحا على ان تقريره يؤذن برجح العطف على الاول
حيث قدمه على نوحا قوله وبعض آبائهم وذرياتهم اضافة
الذريات الى ضمير الجمع اما باعتبار الجميع او بالتغليب اذ ليس
لعيسى ويحيى ذرية والمراد بالضمير من له ذرية اذ لا التباس فيه
قوله عطف على فضلنا او هدينا على ترتيب عطف المعطوف
على كلا او نوحا قوله تكرير لبيان ما هدوا اليه اي لاجل
بيانه يعني ان مناط الافادة قوله تعالى الى صراط مستقيم
فتكرير الهداية توطئة الى تقييده وان فهم التزاما من ذكر
الهداية بناء على ان الهداية الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب
وهو لا يكون الا الى طريق مستقيم لكن مراده هو البيان صريحا

ويجوز ان يكون المراد بما هدوا اليه صراطا واحدا مستقيما وهو
التوحيد واصول الدين لان الكلام فيه كما قال تعالى و
ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن
سبيله لا كما قيل الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق لانها
للعبادات يدل عليه قوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا
يعملون فمناط الفائدة ح وحدة الصراط المستقيم والهداية لا تدل
عليهما اصلا فالتنوين في صراط يجوز ان يكون للوحدة ولذلك
اي لكون الصراط المستقيم واحدا قال فبهداهم اقتده فافهم
جيدا قوله اشارة الى ما واتوا به وهو التوحيد ويجوز
كون الاشارة الى الهدى الى صراط مستقيم يعني هدى الله
لا اختلاف فيه قوله دليل على انه متفضل اعلم ان
كونه تعالى متفضلا مبني على شيئين احدهما عدم لزوم خصوص المشية
لذاته تعالى والثاني عدم كون تلك المشية متفرعا على الاستحقاق
فلما كان معنى المشية على اصلنا صحة الفعل والترك لم يلزمه
خصوص المشية بالضرورة اذ الفعل ح انما يكون مع صحة تركه ويلزم
ايضا ان لا يكون ذلك متفرعا على الاستحقاق وعلى وجوب ا
لاصلح لانه ح يكون وقوعه بطريق الاستدعاء من جهة العبد
فلا يصح الترك او يكون في حكم ما لا يصح تركه فلفظ المشية على اصلنا
يدل على عدم اللزوم لذاته واثبات الحكم على الموصوف بالمشتق
يفيد علية المأخذ ففي الآية الكريمة وتعلق المشية فقط علة للهداية
فصار تفضلا بلا شبهة فاندفع ما قيل عدم لزوم المشية غير ظاهر

من الكلام فلم يثبت التفضل واما ما قيل في دفعه شان الشبهة
عند المتكلمين ان لا يحصل لموصوفها اضطرار فلا يحسم مادة الاشكال
لعدم كفاية عدم اللزوم في التفضل بل لا بد من نفي كونها موجبا
للاستحقاق ومراعاة للاصلح على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة
قوله مع فضلهم وعلو شانهم قيل لو اخر هذا الى ما بعد قوله
لحبط عنهم ما كانوا يعملون ليفيد ان فضلهم السابق لا يفيد
لشركهم اللاحق حتى لو وجد منهم لكانوا كغيرهم في حبوط اعمالهم
لكان اولى وليس بشيء لان المقصود بيان ان الشرك
بلغ في القبح غاية فمناط الافادة فضلهم وعلو شانهم فلا عتنائه
بشانهما لزم تقديمهما ولانه لينساق الذهن من ذكرهم بقوله و
لو اشركوا الى فضلهم وعلو شانهم واما الافادة التي ذكرها
فحاصلة مع ابلغ وجه فقوله مع فضلهم حال من مرفوع لكانوا ولو
جعل حالا من مرفوع اشركوا لكان المعنى ولو اشركوا حال
فضلهم لكانوا في تلك الحال كغيرهم وتلك الحال لا تنفعهم شيئا
قوله في حبوط اعمالهم يقال حبط عمله اي بطل من قولهم
حبطت الماشية من باب تعب اي اكلت فاكثرت حتى تنفخ
لذلك بطنها ولا تخرج عنها ما فيها فماتت وقيل هو من اكل الذرة
وهو الخندقوق وقوله وسقوط ثوابها يشير الى ان حبوط
العمل لا يتصور الا به قوله يريد الجنس والانبياء اعم من
الانزال عليه او امره بتبليغه لان الكتاب لم ينزل على كل
المذكورين قوله والرسالة ان اريد به تفسير النبوة

بارادة المعنى اللغوي للرسالة او الاصطلاحي على قول من يسوي
بينهما يكون ردا على من بينهما بالانباء عن الغيب وان لم يكن
عينا وردا من النبوة بناء على اشتهارها بالمعنى المتعارف
نظرا الى معنى لفظ النبوة فلذلك بينها من بينهما به وان اريد
به العطف يكون اشارة الى ان الرسالة داخلة تحت النبوة
فقدمت اليها تصريحا بكمال فضلهم بقرينة اقتضاء المقام لما عرفت
من ان المقصود بيان بلوغ الانعام العام الى درجة التمام
ثم بلوغ الشرك في القبح غاية الملام فاندفع به ما قيل و
تفسير النبوة بالرسالة غير ظاهر وقد يتوهم ان ذكر ايتاء الكتاب
يكفي بلا حاجة الى ذكر النبوة وليس كذلك لان الكتاب للعلم
والعمل ولا يلزم كونه لتبليغ الاحكام وكذا لا يلزم كونه لبيان الحكم
والحكمة ومن القاصرين من قصر السؤال والجواب على الكتاب
والنبوة قوله اي براعاتها اعلم ان الوكالة هي القيام بمحافظة
حقوق شيء او التسليم لذلك القيام الى آخر يكون قاصرا ومتعديا
واما التوكيل فبالمعنى الثاني ففيه معنى التسليم والقيام والمحافظة
ثلثة معاني فاعتبار كل منها يستعمل في الموكول به بحرف يناسبه
فبالنظر الى معنى التسليم يستعمل بالى كما جاء في حديث ذكره في
الكشاف فلا تكلني الى نفسي وفي حديث آخر من طلب القضاء
وكل الى نفسه الحديث وبالنظر الى معنى المحافظة يستعمل بعلى كقوله
تعالى والله على كل شيء وكيل ويجيء بعلى ايضا باعتبار لازم التسليم
وهو الاعتماد على الغير مثل قول نوح عليه السلام فعلى الله

توكلت وبتأويل القيام يأتي بالباء كما هو المتبادر من قولهم
الموكول به يقال قام بالشيء اي راعى حقوقه فانحن فيه من هذا
القبيل معنى الآية جعلنا قوما قائمين اي مراعين بمراعاتها وسلمنا
اليهم وذلك هذه المراعاة غير المراعاة الداخلة في مفهوم التوكيل
ويستفاد منه بجميل المحافظة بها فاضمحل الاعتراض على المص بانها
داخلة في التوكيل فيلزم اللغو في الكلام ثم ان هذا التقدير الذي
ذكره المص امر ضروري لان نفس الامور الثلثة لا تصح موكولا
بها فيكون اصل الكلام ومقتضى ظاهر المقام فالمبالغة المذكورة لا بد
له نكتة زائدة لاخراج الكلام على خلاف الظ كما توهم قوله
وهم الانبياء المذكورون ومتابعوهم بكرهم فيظما ونكرها هذا قول
قتادة والحسن واختاره الزجاج بدليل قوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده وبدليل وصل فان يكفر بها هؤ
بما قبله وجه الدلالة كما ذكره النحرير انه لما كان اولئك الذين
هدى الله هم الانبياء فلو لم يكونوا هم الموكلين لزم الفصل بين
اولئك الذين آتيناهم الكتاب واولئك الذين هدى
بالاجنبي وقوله فان يكفر مترتب على اولئك الذين آتيناهم
الكتاب فالمعنى فان يكفر بها هؤلاء المشركون فقد وكلنا بها قوما
لم يشركوا به وهم الذين قال منهم ولو اشركوا لحبط الآية
وقال ابن عباس رضه والكلبي هم الانصار وقال ابن زيد كل من
آمن وفي الكشاف وقيل كل مؤمن من بني آدم وقال مجا
هم الفرس وقال ابو رجا الملائكة ولا يخلو من بعد حيث يأتي

عنه اطلاق القوم نوع اباء ولانه قلما يقع على غير بني آدم ذكره
الامام والاسلم عن شبهة الخلاف قول ابو زيد فتأمل قوله
فيما ذكره المص بعد لان الظاهر كون مصدق النبوة ومنكرها مغايرا
لمن اوتيها وما ذكر من الوجهين يمكن دفعهما فنقول الظاهر ان قول
المسلمين هو النبي نطق به التنزيل في مواضع وقوله تعالى والذي
جاء بالصدق وصدق به ذكروا فيه ان المراد الجنس ليتناول
الرسول والمؤمنين وردوا قول من قال المصدق هو ابو بكر
بما ذكر هناك وقوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون
على ما ذكر في محله يدل عليه وفي الحديث واشهد ان رسول
الله وان اراد الظاهر ههنا فنعم وانما يكون ظاهرا ههنا
ان لو اريد الانبياء فقط بدون متابعيهم وليس كذلك واما
قوله يمكن دفعهما ان اراد انهما ليسا بدليل قطعي فمسلم ولا ضير
لان المطلوب هو الظن وان اراد انه لا يفيد الظن فمم لظهور
افادته بحيث انكاره مكابرة كما عرفت قوله فاختص
طريقتهم بالاقتداء بصيغة الامر والتقديم للمفعول بعده والباء
دخل على المقصور على القلب المشهور او الاختصاص مجاز عن
الانفراد والامتياز كقولهم خص بالذكر قوله فانها ليست
هدى مضافا الى الكل اراد ان الآية نص في ان الهدى
مطلق منصرف الى الكامل مضاف الى الكل اي لازم
لهم لا يقبل النسخ ابدا فيكون لازما مشتركا بين الكل لا محالة
فكان المعنى فبالهدى الكامل اللازم المشترك بينهم اقتده

والشرائع المختلف فيها اى الشرائع الجائز الاختلاف
فيها بالنسخ ولو كانت متفقا عليها ليست بمشتركة بهدى الموحى
حتى يصح الاضافة فان اضيفت على سبيل التوزيع فلا يمكن التأسى
بهم جميعا والنظم نص فى الامر بالتأسى بهم جميعا كما هو الظاهر
فهذا خلف فقوله ولا يمكن جواب عن سؤال مقدر مبنى على
التنزل توسعا لدايرة الرد لا دليل آخر مستقل كما توهم هذا
هو المفهوم من الكشاف قال والمراد بهديهم طريقتهم فى
الايمان بالله وتوحيده واصول الدين دون الشرائع
فانها مختلفة وهى هدى ابدا انتهى وقال ابو حيان مثله
قوله فليس فيه دليل ذهب كثير من اصحابنا وعامة
من اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى ان شرائع
من قبلنا يلزمنا على انه شرع من قبلنا وان نبينا وامته
متعبدون بها وان شريعة كل نبى باقية فى حق من بعده
الى يوم القيمة الا ان يقوم دليل على الانتساخ واستدلوا
عليه بهذه الآية وردّه المص بما قررناه وعلى تقدير ظاهر كلامه
بان المراد بهديهم الذى يصح اضافته الى الكل مع امكان
التأسى به كما عرفت فان قيل يجوز كون الفروع المختلف فيها
المتناقضة مخصوصة عن العموم بضرورة العقل فيبقى المتفق عليها
يمكن التأسى بها فيه متمسك فى الجملة قلت ان رضيت بتخصيص
العموم فيحتمل تخصيصا فلم يتم دليلا وان رجح هذا التخصيص بانه بضرورة
العقل رجحنا تخصيصا بكون الكلام فى التوحيد ونفى الشرك

وبالجملة لا دلالة مع الاحتمال فاندفع ما يقال فى الآية تمسك
فى الجملة ثم انهم مثلوا للمتفق عليه بالصلوة والصوم والزنا و
ارادوا به ان الامر بالصلوة والصوم والنهى عن الزنا هو
الامر بالاقتداء بمن قبله اعنى فى قوة بدليل كونه مأمورا
بالتأسى فى مثله ومن غفل عن هذا المعنى ردّ عليهم بان وجوبهما
وحرمة الزنا ثابت بنص الكتاب ثم كلام المص يعطى انه يصح
الاقتداء فى المتفق عليه حيث وصف الفروع بالمختلفة فيها
لكن مراده نفى دلالة الآية عليه مع الاحتمال وانما دلالتها على ما
ذكره فبمعونة المقام لكونه مما تقتضيه سياق الكلام مع انه ثبت
خلاف ما ذكروا بظواهر السنن والاخبار والآثار فلو كان عم
مأمورا بما فى الكتب المتقدمة لتتبعها ولم ينقل ذلك بل نقل
خلافه وبعد اللتيا والتى فكلام المص لا ينافى كونه متمسكا فى الجملة
لكن مذهبهم على الاطلاق الذى لا يدل عليه الآية وانما قلت
لا ينافى لانه استدل بالاضافة الى الكل وامتناع التأسى بهم
جميعا وهذا انما ينافى الاقتداء فى المختلف فيها وهو ظاهر
وغاية ما لزم انه ادخل المتفق عليه فى اصول الدين بقرينة المقابلة
ثم اعترض عليه بان الواجب فى الاعتقادات واصول
الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع ولا يجوز سيما للنبى
عليه السلام ان يقلد غيره فيهما واجاب عنه التفتازانى
بان معناه الاخذ به لكن لا من حيث انه طريقتهم بل من حيث
انه طريق العقل والشرع ففيه تعظيم لهم وتنبيه على ان طريقهم

هي تحقق الموافق لدليل العقل والسمع ليطمئن به قلب النبي عليه السلام
ورد هذا بانه مع كونه خلاف الظاهر يرد عليه ان الاخذ بالاصول
حاصل له عم قبل نزول هذه الآية فلا معنى للامر باخذ ما هو ماخوذ
قبله الا ان يحمل على الامر بالثبات على الاخذ وايضا خبير
بان آية الوضوء نزلت في المدينة والاخذ بالوضوء وقع في
مكة قبل الهجرة كما بين في موضعه واما قوله خلاف الظاهر
بناء على ان مساق الكلام للامر بالاقتداء من غير ملاحظة
كونه طريق العقل فغير مسلم اذ لا ظهور لذلك المساق في شان
مثل هذا النبي عم لان ماله الى تجويز مجرد التقليد في الامر
الديني في حقه عليه السلام فحاشاه على انه من جملة هديهم
ومن الاقتداء بهم ترك التقليد وطلب التحقيق من العقل
والسمع فكيف يلزم امره بالتقليد المحض ويجوز ان يراد بهديهم
الصبر على اذاهم والانقياد لحكمه تعالى من غير توان وتقصير
كما في قوله تعالى حكاية عنهم ولنصبرن على ما اذيتمونا وكقوله تعالى فاصبر
كما صبر اولوا العزم من الرسل واصبر لحكم ربك واستقم كما امرت
فلا يلزم الموافقة في الفروع لان الله تعالى لم يامره بفروع
اديانهم وانما اضاف ذلك الهدى اليهم لتقدمهم به وللا
شارة الى ان الهدى الذي يقتدي به النبي عليه السلام
هدى جميع الانبياء والاخبار على مر الدهور وفيه من مدحه
ما لا يخفى قوله والهاء في اقتده للوقف وتسمى هاء
السكت لانه يدخل في اواخر الكلم عند السكت والوقف

جوازا كما في نظائر اقتده كماهيه وماليه ونحوهما ووجوبا في مثل فه
وره ويحذف عند الدرج لانه لا سكت فيه وقد ثبت
اجراء له مجرى الوقف ثم انه قد ثبت في المصحف الامام في
بعض المواضع الهاء بغير احتمال الضمير كقوله تعالى ماليه سلطانيه
ماهيه ونحوها ومنها اقتده فان جعله ضمير المصدر تكلف مستغنى عنه
مع ثبوت عدمه في اخواته فاختار الاخوة وهم حمزة والكسائي و
خلف وكذا يعقوب حذفها في الوصل وحملوا خط المصحف
على الوقف والباقون اثبتوها وقفا ووصلا محافظة على خطه و
هو يحتمل الوقف والوصل لان اجراء الوصل مجرى الوقف
من قواعدهم كما في قوله تعالى سلطانيه خذوه فقوله ومن اثبتها
جواب عن سؤال مقدر وهو انه لو كانت للوقف لما اثبت
ساكنة في الدرج فاجاب بقوله اجرى الوصل مجرى الوقف ولم
يقل اتباعا لخط المصحف كما قال البعض لان الاتباع يوجد بابقائها في الوقف
على الدرج كما اثره الاخوة قوله واشبعها ابن عامر اي
كسرها باشباع لان الاشباع ههنا لم يتصور الا بالكسر لان ما
قبل مكسور ولو قال وكسرها كما اختاره البعض الى فهم الاشباع
عنه فان قيل قد نقل ابن ذكوان عنه وجهين الاشباع في الوقف
والاشباع في الوصل فكان الرواية مختلفة والمص قال واشبعها
مطلقا قلنا بين اشباعه وسكت عن بيان الاختلاف
في محل الاشباع ولا عيب عليه في اتيان المتفق عليه وترك
المختلف فيه واما رواية كسرها بغير اشباع عنه فغير ثابت عنده

وكذا ما في بعض كتب الرواة وكسر ابن عامر هاء اقتده وصلا
لعله لم يثبت عنده فمن قال الاظهر ان يقول وكسرها بالمضي
والاضمار بناء على شموله رواية كسرها بغير اشباع فكانه لم يطلع على
هذا الخلاف والا فما ذكره ايضا لم يشمل رواية الكسر وصلا الا وقفا
ثم ان اشباعه على ما رووه لم يبلغ الياء قالوا والظاهر انها
ضمة حركت بالكسر وهو الذي يسميه القراء بالاختلاس كما في
ارجه ونحوه **قوله** على انها كناية المصدر اي اقتد اقتداء
هذا هو الوجه في تلك القراءة لا ما قيل من انها هاء سكت
اجريت مجرى الضمير كما اجريت هاء الضمير مجراها في السكون
لان هذا ليس بجيد عند اهل اللسان روي انه لما نقل عن ابن
عامر يشم الهاء من غير بلوغ ياء قال ابو بكر ابن مجاهد هذا غلط
لان هذه الهاء هاء وقف لا يعرب بحال اي لا يحرك وانما
هي ليتبين بها حركة ما قبلها فرده ابو علي الفارسي بانها كناية المصدر
ولا نزاع انه تكلف لا حاجة اليه الا عند القول بالاشباع
ولذا قال التفتازاني عند قول الزمخشري والهاء في اقتده
للوقف ولا حاجة الى تكلف جعله ضمير المصدر على ما نقل عن
ابي علي والمراد به نفي الحاجة الى الاشباع المحوج اليه وقوله على ما
نقل عن ابي علي اي من انه ضمير المصدر لان هذا التكلف منه
لا حاجة اليه بعد وقوع الاشباع عن ابن عامر فانه لا بد منه
فلا يتوجه عليه ان قول ابي علي جواب عن اعتراض ابن مجاهد
فكيف لا يحتاج اليه فظهر ان قول المص على انها كناية المصدر

قول على وجه القوة لمساس الحاجة اليه في توجيه الاشباع
وان كان القول ضعيفا وتكلفا في نفسه **قوله** جعلا من
جهتكم قيده به لانه لازم لقوله لا اسألكم فان المطالب منهم لا يكون
الا من جهتهم فلا حاجة الى قرينة خارجة عن الكلام حتى يقال قيده
به لقوله في غير موضع ان اجري الا على الله كما قاله البعض
والآية يجوز ان تكون دليلا على حرمة الاجر على التعليم وتبليغ حكم
الله لكن المسوق له الكلام ههنا لا ينافي حله لان نفي السؤال
انما هو لدفع حملهم دعواه النبوة على طمع الاجر وهذا حاصل سواء كان
حلالا او حراما **قوله** وهذا من جملة ما امر بالاقتداء بهم
فيه قيل فيه اعتراف بعدم اختصاص الهدى المذكور
بالاصول فلا وجه لنفي التمسك المار ذكره قلنا قد عرفت ان
المراد بالاصول هو ما لا يقبل النسخ ابدا من الامور الدينية
وهذا كذلك او المتفق عليه من الاصول او ما في حكمها من
الفروع وعلى كلا التقديرين يندفع الاعتراض مع انه لا يلزم
من عدم اختصاص الهدى بالاصول صحة التمسك بالآية
المذكورة لما عرفت من انه لا دلالة مع الاحتمال **قوله**
الا تذكيرا وعظة لهم او مذكرا او تذكرا للعالمين وان هو للاجر
اي ان اجري الا تذكيرهم كما في قوله فاني لهم اذا جاء
تهم ذكريهم **قوله** ما عرفوه حق معرفته قال الواحدي يقال
قدر الشيء اذا سبره ليعلم مقداره بابه نصر ثم قيل لمن عرف
شيئا قدره قدره اي عرف كنهه اختاره لمناسبته لقوله

اذ قالوا ما انزل الله الآية وهو مختار الاخفش ولكونه منافيا
لمعناه اللغوي وقال ابن عباس ما عظموه حق تعظيمه وقال ابو
العالية ما وصفوا الله حق وصفه قوله او في السخط عطف
على في الرحمة ولقد احسن في توسيط الآية بينهما حيث ان
انكار الوحي انكار ما هو من عظايم رحمته فاللزوم بينه وبين
عدم المعرفة في الرحمة بلا واسطة فاما لزوم عدم معرفته في السخط
بواسطة ملاحظة جسارتهم على ذلك القول وهذه الملاحظة
بعد ملاحظة قولهم فلفظة اذ في الآية سواء كان ظرفا او تعليلا
يناسب تعقيب في الرحمة به ثم ينتقل منه الى في السخط ومن
غفل عن هذا اورد كليهما قبل ذكر الآية قوله والقائلون
هم اليهود اعترض عليه بان تلك المناظرة وقعت في المدينة
والسورة مكية نزلت دفعة باتفاق الاكثرين فكيف نزلت
في تلك الواقعة واجيب بانهم قالوا بعض آياتها مدنية
منها هذه ويمكن ان يجاب بانها يجوز نزولها بمكة بسبب ان
تلك الواقعة ستقع في المدينة لان الله بكل شيء عليم فلما وقعت
لما بعثها والرسول اعلم به فاخبر بانها نزلت فيها وذلك من المعجزات
فلا بعد فيه قوله قالوا ذلك مبالغة في انكار انزال
القرآن والا فهم معترفون بالتورية فهو استيناف جوابا
لسؤال مقدر قوله بدليل نقض كلامهم والزامهم اي الدليل
على ان القائلين هم اليهود لا غير نقض كلام القائلين لان الالزام
بالنقض الاجمالي او التفصيلي اذا كان بمادة معينة انما يكون

بمادة مقررة عند الخصم تقررا ظاهرا بحيث لا يقدر على انكا
فظهر به ضعف ما قيل هم قريش لانهم وان سمعوا بنزول التورية
من اهل الكتاب وقالوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا
اهدى منهم لكن يمكنهم الانكار حين المباحثة ولئن قالوا ان قولنا
المذكور مبني على الفرض فلا يحصل الالزام مع ان الآية البينة
دلت على حصوله بقوله قل الله حيث يدل على تعيين الجواب
ولذلك قال والزامهم بعد قوله نقض كلامهم فتامل ثم ان هذا
النقض اصطلاحي لان قولهم ما انزل الله على بشر
دل على انهم استدلوا بالبشرية كانهم قالوا انت بشر وكل
بشر لا ينزل عليه شيء فانت لم ينزل عليك القرآن وقوله
قل من انزل معناه انقض كبراه نقضا تفصيليا بان يقال لا نم ذلك
وانما يصح هذا لو لم ينزل الكتاب على موسى او نقض اجمالي لدليل
الكبرى المطوي لظهوره بان يقال الكبرى ليست بديهية ودليلها
لو صحت بجميع مقدماته لنقضه هذه المادة المقررة عندكم ومن غفل
عن هذه التصرفات العلمية الشريفة والتوجيهات النفيسة
اللطيفة قال اراد بالنقض هنا اللغوي ثم كل نقض نقض لغوي
ولو كان عرفيا اذ بينهما عموم وخصوص مطلقا قوله وقراءة
الجمهور بالجر عطف على نقض فهو دليل آخر ووجهه ان من انزل
جواب لهؤلاء القائلين فيجعلونه خطابا لهم والجاعلون هم
اليهود وهم القائلون لمدار الجواب على اختصاص الجعل بهم قال
التفتازاني في تقريره ان اليهود هم الذين يجعلون التورية قراطيس

متفرقة ليتمكنوا من ابداء البعض واخفاء البعض لا ريش
فهو ما ذكرناه بعينه اذ مداره ايضا على اختصاص الجعل بهم غاية
لم يذكر قوله ان من انزل جواب لهؤلاء لظهوره فتم
الجواب واما قوله بعده واما على قراءة الياء التحتانية فيكون
التفاتا جعلوا اعنيا لا انكارهم شفاعة ذلك الفعل جواب عن
سؤال مقدر وسواء اذا كان مدار الاستدلال على اختصاص الجعل
ولا اختصاص له بالخطاب بل الغيبة ايضا كذلك فما بالحكاية
احدهما دليلا دون الآخر فاجاب بان الفوقانية ظاهرة في
تلك الدلالة بخلاف التحتانية حيث يحتاج الى الالتفات
الذي هو خلاف الظاهر لانه ان لم يكن التفاتا بجعل فاعل
التحتانية من سبقوا المخاطبين دونهم يكون بعيدا جدا فالتحتانية
انما يناسب بظاهرها بكون القائلين هم اليهود بلا حاجة الى
الالتفات ومن غفل عما ذكرناه اعترض على التفتازاني ذلك
الفاضل بان مدار الاستدلال على ما ذكره على اعتبار اختصاص
الجعل المذكور باليهود ولا اختصاص له بالخطاب بل الغيبة ايضا كذلك
وجه الاستدلال ما ذكرنا يعني به ما ذكرناه دون ما ذكره قوله
وتضمين ذلك بحر عطف على قراءة الجمهور يفيد تاييد تلك
القراءة كما يفيده قوله واما قراءة بالياء ابن كثير وابو عمرو حملا على
قالوا وما قدروا ايشير بحصر القراءة في اثنين وبيان وجهها
الى ضعف التحتانية تقوي الفوقانية وكذا ذلك التضمين يضعف
التحتانية حيث لا يتضمن التوبيخ بخلاف الفوقانية حيث يتضمنه

بالخطاب ومن غفل عن هذا قال لا هو دليل آخر ولا له مدخل فيه
وان اوهمه العبارة وقد وقع في بعض النسخ وتضمن على صيغة
الماضي من التفعيل فلا غبار عليه اصلا فزعم ان عليه غبارا على البناء
الاول ولا غبار على كلامه بل على فهم مرامه وقوله على سوء
حملهم للتورية تلميح الى قوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم
لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا بئس مثل القوم الذين الآية
هو كناية عن سوء حفظهم بما فيها علما وعملا وذمهم بالنصب
عطف على توبيخهم وهو مفعول التضمين قوله وروي ان
مالك بن الصيف فيكون الآية من قبيل بنو فلان قتلوا
فلانا وانما القاتل واحد منهم واسناد الفعل الى الكل لكونهم
راضين بمقصوده وهو انكارهم قوله عم ابطال مدعاه ومقصوده
وللاشارة الى ان هذا الانكار يلجئهم الى هذا القول بناء على
ان الاعتراف بالتورية يستلزم الاعتراف بالقرآن وانكار
القرآن ايضا يستلزم انكار التورية للاشتراك في علة الاعانة
وهي ظهور المعجزة على يد المدعي فكانهم قالوا به ولو حين انكروه
ووجه آخر هو انه لما كان القائلون به كثيرا من غير اليهود اذ
قالوا ابعث الله بشرا رسولا وقال مالك بهذا اسند
الفعل في الحكاية الى الكل كانه قيل حين صدر عن مالك هذا
القول كذلك قال الذين من قبلهم مثل قوله وما قدروا
الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كما في قوله
تعالى وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا آية كذلك

قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم ومن غفل
عن هذه الدقائق الرقائق قال وليس اسناد الفعل الى الكل
لكون غيره راضين به لان المنقول خلافه وقيل يرد عليه ان
هذا لا يلائم لومهم والالزام عليهم بانزال التورية على موسى سيما
بعد ان قال ذلك القائل صدر عني هذا من غضب دون
رضى وفيما ذكرناه لك في التوجيه الاول للاسناد جوابه فتدبر
ثم ان قوله صدر عني من غضب يوجب اللوم عليه خصوصا فان
قيل هذا اللوم ليس بانزال التورية على موسى قلنا بل به لانه لو
لاه لما الزم ولو لم يلزم لما يلام فافهم ولذلك زجروه
ونصبوا مكانه كعب ابن الاشرف فلا فائدة لقوله هذا
في دفع اللوم عن نفسه ولا نسلم كون اللوم بالآية المذكورة
بعده لجواز نزول الآية على قلب النبي عم حين قاله مالك
فلامهم عليه بقول الله فلحق العار على قومه فقالوا ما قالوا الخ
قال هو وهذا على تقدير كون الآية مدنية واما اذا كانت
مكية فتقدمه بالضرورة فيتقدم الرسول الجواب الحاضر عنده
وهذا سهل ثم انه بالواو في اكثر النسخ وهو ظاهر لكونه وجها آخر
لكون القائلين هم اليهود وبغير الواو وهو هم كونه بيانا له لا دليلا
عليه وكثرة الدليل اولى وقيل لا يجوز كونه بيانا لعدم دلالة هذه
الرواية على ان الغرض انكار نزول الوحي على النبي عليه السلام
وهذه الرواية دلت عليه لان الظاهر ان مراده من القول
المذكور انكار النبوة استحقارا له عليه السلام الا ترى انه نفى نزول

نی

شيء مطلقا ومعظم الوحي هو القرآن فيفيد الكلام الخطابي كون القصد
اليه وذكر الله ايضا القرآن وحده في قوله في انكار انزال
القرآن ليس لخصوصية بل لكونه معظم ما انزل والا فالمذكور في
الآية نفي انزال شيء على بشر قوله انشدك اي اسالك
اصله من نشد الضالة اي طلبها وهو من باب طلب وانشدك
بالله اي اسالك واطلب اليك بحقه وقيل من النشد
بمعنى رفع الصوت وكان السائل يسأله برفع صوته وعلى هذا يكون
هو ابلغ من اسال على كلا المعنيين قوله يبغض الحبر السمين
الحبر بالكسر العفص والمعنى يبغضه حيث سمن بدنه بالتنعم ولم يضنه
من خوف الله وطاعته ويجوز فتح الحاء بمعنى العالم بتحبير الكلام
وتحسينه قوله وقيل هم المشركون قد عرفت وجه تمريضه فلا
نعيده قوله على لسان محمد عم لم يقل بالقرآن مع ان ظاهر
الكلام فيه ليعم السنة ولذا فسره الزمخشري بقوله مما اوحي اليه
واما قوله ونظيره ان هذا القرآن يقص الخ فلا يأباه كما لا
يخفى لمن قال معنى بالقرآن كما ذكره الكواشي فقد قصر في الحواشي
ويجوز ان يراد بالكتاب اي بجنسه والمعنى وعلمتم يا اهل الكتاب
بالكتاب ما لم تعلموا فكيف تنكرونه ذكره في المدارك او على لسان
موسى عليه او بالتورية قوله زيادة على ما في التورية الى آخره
فالخطاب بعلمتم لليهود وسواء كان القائلون هم اليهود او المشر
كين
وعلمتم في موقع الحال وصاحبها مرفوع تجعلون او نسق على مقول
قل على انه مقول آخر بالاستقلال ثم ان المصنف لم يتعرض لما في

الكلام على الوجهين وعلى القراءتين من الالتفات لوضوحه
بما سبق كذا ذكره التفتازاني فلا نبسط فيه الكلام • ونقتصر على
ما يهم في المقام **قوله** لمن آمن من قريش عام سواء
كان الكلام مع قريش او اليهود او الناس والمؤمن منهم
داخل فيهم ولم يقل لقريش اذ التعليم انما وقع لهم بناء على
انهم هم المنتفعون به كقوله هدى للمتقين ومن ثمه حمل التفتازاني
قول الزمخشري الخطاب لقريش على هذا لكن فيه نظر لان
التعليم قد وقع لقريش مؤمنا او مشركا لانهم كانوا يعلمون الحق
بعد نزول القرآن ويتعنتون فيه وان كان بعضهم لا يعلمون
الحق فهم موضوعون فلا ضرورة لحمل كلامه على هذا ولا يدخل في مفهوم
التعليم الاسماع به حتى يلزم ذلك كما لا يدخل في مفهوم الانذار
في **قوله** لتنذر قوما ما انذر آباؤهم ولذا اورده الزمخشري
مثالا لما قاله وما قيل من انه لا يظهر لكون التورية نورا او
هدى بالنسبة الى مؤمن قريش وجه فتأمل توقف ودفعه من اوائل
كلامنا لا يقال فعلى تقدير كون الكلام مع اليهود وخطاب
تجعلون لهم كيف يظهر لخطاب من آمن من قريش بهذا الكلام
وجه لانا نقول هو التفات صرح بقرينة المقام قوله ولا آباؤكم
لقوله لتنذر قوما ما انذر آباؤهم حيث ذكروا ان من لم
ينذر آباؤهم هم المشركون او نقول الناس عام يدخل
فيهم القريش وعلمتم عطف على تجعلون والخطاب في تجعلون
للناس باعتبار اليهود وفي علمتم لهم باعتبار مؤمني قريش **قوله**

اى انزله الله او الله انزله جعل النحاة المقدر جملة فعلية واجتهد
المتأخرون في ترجيح تقدير الفعل حجة الاولين ان تقوية الحكم
تناسب شدة الخصام وانه مطابق للسؤال باعتبار اللفظ
وهو ظاهر وباعتبار المعنى حيث ان السؤال عن الفاعل
لا عن الفعل وتقديم المسؤول عنه اهم وجه المتأخرين هي ان التجريد
عن المقوي يناسب ظهور الجواب وقوة بتنزيل المنكر منزلة
غيره لان معه ما ان تأمله ارتدع وانه مطابق لحقيقة السؤال
بحسب تركيبه لان من انزل وان كانت اسمية صورة فعلية
حقيقة لان الاستفهام بالفعل اولى لما تقرر في موضعه فالمعنى
انزل الله ام غيره فلما اريد الاختصار وضعت من والية
على تلك الذوات الغير المحصورة اجمالا ومتضمنة لمعنى الاستفهام
ولذا وجب تقديمها على الفعل فصارت الجملة الاسمية وهي
في الحقيقة فعلية وان الواحدة اولى من الجملتين وان المذكور
في القرآن العظيم جوابا عن مثله هو الفعل كقوله ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز
العليم ولكون هذا القول اقوى اختاره المصنفان الفاضلان
قوله اشعارا بان الجواب ويحتمل ان يكون تعريضا لهم
بانهم من غاية المكابرة لا يجيبون بما هو الحق فاجب انت عنهم
قوله فلا عليك اى لا عليك شيء من بأس ولا عتب
في عدم ايمانهم بعد تبليغك اليهم والزام الحجة عليهم وثم لاستبعاد
الكلام بعد الالزام اى لا كلام الا هذا فان تكلموا بعد هذا فهو

خوض اي هوا و هذيان • ولا يتبعه الا الخذلان قوله او
يلعبون اي الظرف وهو في خوضهم صلة قدمت عليه للتوسع
الشائع او التخصيص المناسب للمقام على ما لا يخفى والمعنى يلعبون
في خوضهم مختصين به قوله او حال من المفعول اي الظرف
حال من مفعول ذر وهو هم او فاعل يلعبون قدم عليه والظرف
مستقر اي حال قوله والظرف متصل بالاول يعني اذا
كان يلعبون حالا من هم الثاني لزم اتصال الظرف بذرهم
ولا يجوز بيلعبون سواء كان اتصاله به بكونه صلة للفعل او حالا من
مفعوله ولذا لم يقل صلة وقال متصل ومن لم يتنبه لذلك
قال ولا ادري وجها لعدم ذكره جواز كون الظرف ح حالا
من مفعول ذرهم قوله وهذا كتاب لم يقل وذلك
لبعيد التعظيم كما في قوله ذلك الكتاب لكريم هذا
الكتاب بتقريبه والتعظيم مستفاد من تنكير كتاب قوله كثير
الفائدة والنفع فان فيه الفوائد الثابتة • والعوائد الباقية •
من الحكم النظرية والعملية اللتين بهما سعادة الدارين قال الامام
قد جرت سنة الله تعالى بان يعطي الباحث عن القرآن والمتمسك
به عز الدنيا وسعادة الآخرة وانا انما عملت انواعا من العلوم
النقلية والعقلية فلم يحصل بسبب شيء من تلك العلوم من
انواع السعادات في الدنيا والدين مثل ما حصل بسبب
خدمة العلم بما في القرآن الكريم واما اخر مبارك ههنا ولم يفعل
به مثل ما في قوله ع وهذا ذكر مبارك انزلناه لكون الانزال

مهما منا لسبق قوله ما انزل الله على بشر من شيء اذ هو جواب
له واما اي بالفعل اعني انزلناه لان الانزال صفة ماضية حين
الاخبار واستمراره غير مقصود بل هو متجدد بخلاف البركة والتصديق
فانهما صفتان ثابتتان قوله يعني التورية لان الكلام
معهم او الكتب التي قبله ويندرج فيها التورية لانه هو الظاهر الوا
قيل لا يلائم هذا التفسير تذكير الذي وانت خبير بان قوله هذا
ليس تفسيرا لما عبر عنه بالموصول بل هو تعيين ما اريد به الا ان
الموصول عبارة عن الكتاب فافهم قوله عطف على ما
دل عليه مبارك قال التفتازاني لا ارى حاجة الى هذا التكلف
لجواز ان يكون عطفا على صريح الوصف اي كتاب مبارك
وكائن للانذار ومثل هذا اعني عطف الظرف على المفرد
في باب الخبر والصفة كثير ونحن نقول ان تغيير اسلوب النظم
حيث اورد الصفات السابقة عارية عن حرف العطف
وعطف هذا ومجيء هذه الصفة اعني لتنذر في كثير من المواضع
معللة لنزول الذكر على الرسل حيث قال اوعجبتم ان جاءكم ذكر
من ربكم على رجل منكم لينذركم والحمد لله الذي انزل على عبده
الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه
تنزيل العزيز الرحيم لتنذر قوما ما انذر آباؤهم الى غير ذلك
مع ظهوره ههنا بلا كلفة وتبادره في المقام حيث ان قوله مبارك
ومصدق من المشتقات التي تفيد الحكم عليها علية المأخذ فالمعنى
انزلناه ليبارك وليصدق ولينذر او للبركة والتصديق

وللانذار برحج ما رحمة الله وانما قال ما دل عليه مبارك مع ان
ما دل عليه مصدق كذلك ولذا قال الزمخشري ما دل عليه صفة
الكتاب يعم ذلك احترازا عن انزلنا فانه صفة الكتاب مع
انه ليس كذلك فيقال في توجيهه ان مراد الزمخشري ليس
الا هذين الوصفين بقرينة تفسيره بقوله كانه قيل انزلناه للبركات
وتصديق ما تقدمه من الكتب والانذار واكتفى الله بذكر السابق
عن ذكر اللاحق لظهوره ولان ما دل عليه احدهما هو ما دل عليه
الآخر بعينه وهو التقليل بالمأخذ لخصه بالذكر لتقدمه او لان البركة
والانذار مقصودان بالذات من انزال الكتاب وتصديق
ما قبله ليس كذلك وهو ظاهر والعطف اما على المفهوم او
على المحذوف المفهوم من الملفوظ ومنهم من قصره على محذوف
ويجوز ان يقال انه عطف على مصدق **قوله** ولتنذر ام
القرى انزلناه يعني ان لتنذر ليس بمعطوف بل المعطوف محذوف
لكن حذف ادخل العاطف على المذكور لقيامه مقام المحذوف
ومثله كثير واو العلل هنا للتخصيص اذ العلة مجموع المذكور من البركات
والتصديق والانذار كانه قال بهذا الكتاب انزلناه بتقديم انزلنا
ردا لقولهم ما انزل الله كما قيل في قل الله اي انزل الله على ما
ثم بين حكمة على سبيل التخصيص لان مجموع البركات والتصديق
والانذار يستجمع جميع الحكم والمصالح كما لا يخفى على المتأمل بخلاف قوله
فيما سبق في تفسير قوله وليكون من الموقنين او وفعلنا ذلك
ليكون بتقديم المعلل المقدر لان الايقان قد يحصل بدون الاستدلال

ولذا عطف الايقان على الاستدلال هناك في قوله ليستدل
وليكون الا يرى انهم قالوا الاستدلال بمجرد الزام قومه والا
فهو من الموقنين قبله فاراه الملكوت حينئذ ليكون ليثبت على
ايقانه وليستدل به على قومه فلا يستقيم هناك التخصيص على هذا
التوجيه وان استقام على توجيه آخر فلعدم تقرر التخصيص هناك
فعله كذلك واما ههنا فتوجيه التخصيص اظهر من ان يخفى كما لا يخفى
واستشكل بعضهم هذا الفرق زعما منه ان لا فارق بينهما فان
قيل فلم اخره الزمخشري هناك حيث قال وليكون من الموقنين
فعلنا ذلك قلنا نظرا الى ان اصل المقصود هو الايقان فالعلة
ح منحصرة فيه بالقياس الى المآل • والله اعلم فارق الحال •
فلكل مقال حال • ولكل حال مقال • على ان التفنن باب
واسع يسع فيه السعي لكل واسع ويجوز على قياس ما مر من قوله ليستدل
وليكون ان يكون التقدير ههنا لتبشر ولتنذر ولم يتعرض له المص
ههنا لظهور سبق العلل الصالحة للعطف عليها فلا حاجة الى التقدير
والتبشير مستفاد من قوله للبركات وهو ظاهر بخلاف ما هناك
كما عرفت لا يقال لم يقل علة للمحذوف واطلاق العلة في حق
افعال الله تعالى ليس من آداب اهل السنة لان هذا الاطلاق
منهم بالقياس الينا والى نفس التركيب الوضعي فلا محذور
فيه فتامل **قوله** لانها قبلة اهل القرى فيشبه الام حيث
هي مقدمة على الاطفال وهم مقبلون اليها ومجتمعون اي مقصدهم من
بين القرى كما هي مقصدهم من بين النساء او مطافهم كما هي مطاف

الاطفال يحومون حولها ويجتمعون كما ان الام مجتمع الاولاد واعظم
القرى شانا فان الام كذلك بالنسبة الى الاولاد وانشد
الزمخشري ممن يلق في بعض القريات رحله فام القرى
منى رحالى ومنازلى اراد به بيان تعظيمه واجلاله ذلك البيت
الحرام واظهار محبته لما احبه الله تع وعظمه واعجابه بحسن موقع
التسمية بام القرى فهذه الامور كانت سببا باعثا لانشاده
ههنا ومن لم يتنبه لذلك قال لا ارى سببا باعثا على انشاد
مثل هذه الابيات سوى الاعلام بكونه على طرف البلاغة تنة
باب النظم والنثر قيل هذا قول ابو بكر الاصم والقول الثاني
لابن عباس رضه وقوله اولانها مكان اول بيت عطف على ما
بحسب نقل والا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه
باجنبي بلا ضرورة قاضية ونكتة داعية قوله اهل الشرق
والغرب لان الانذار المامور به النبي عليه السلام انما هو لكافة
الناس لقوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا
ونذيرا ولفظ الحول متحمل بحسب اللغة لحمله عليه فاندفع ما نقل
عن بعض اليهود من ان الاية دلت على انه عم مبعوث للعرب
خاصة والا لكان التقييد بلا طائل فانظر كيف سمى التعميم تقييدا
ولو سلم انه غير متناول لهم فوجه التخصيص انهم اول من امر
النبي عليه السلام بدعوتهم واولى الناس اليه بان يدعوهم
واحقهم بان ينذرهم وهم اول باعث لبعث النبي عم
فيهم لشركهم الذي كان سببا لانزال الكتاب فعلى انه وما

ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم على ان تمسكهم
مبني على المفهوم وهو مذهبهم لا مذهبنا وعلى مذهبهم انما يعتبر المفهوم
اذا لم يفد التخصيص شيئا وقد عرفت ما افاده كيف وقد ثبت
بالكتاب والسنة واجماع الامة انه مبعوث الى الثقلين فضلا
عن الانس قالوا ان مكة شرفها الله تع لسطح الارض كالنقطة
المركزية فالشرق والغرب حواليها قوله والضمير يحتملهما
اي على سبيل البدل كما دل عليه الواو في قوله حتى تؤمن
بالنبي والكتاب فبالنظر الى النبي عليه السلام فيه التفات
من الخطاب الى الغيبة او على طريق التوزيع والواو بمعنى او فالكلام
يحتملهما والعود الى احدهما يغني عن العود الى الاخر لان الايمان
بالنبي وحده او الكتاب وحده يستلزم الايمان بالاخر قوله
وتخصيص الصلوة جواب سؤال مقدر نشأ من قوله
ويحافظ على الطاعة وهو ان خوف العاقبة اذا كان حاملا
على محافظة مطلق الطاعة فلم خص الصلوة بالذكر فاجاب
بانه لانها عماد الدين ويجوز بناء على هذا ان يكون الصلوة مجازا
عن مطلق الطاعة ويكون قوله والتخصيص بيانا لفائدة التجوز
قوله وعلم الايمان اي علامته لقوله عم من صلى صلاتنا
واستقبل قبلتنا فهو منا اي من المؤمنين ولذلك صح اطلاق
الايمان عليها في قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
وقيل ولم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي الا على ترك الصلوة
قال عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر ولا يخفى ان هذا

لا يدل على المطلوب لان الترك منا مقيد بالتعمد بمعنى الاستحلال
على ما بين في موضعه ولا شك ان الزكوة والصوم وامثالهما كذلك
لان من ترك الزكوة مثلا متعمدا بهذا المعنى فقد كفر فاطلاق الكفر
على هذا في الحقيقة انما هو على الاستحلال على ترك الصلوة وان
اريد به مجرد وقوع الاطلاق عليها دون غيرها فلا ينافيه مجرد
جواز الاطلاق على الآخر بدون الوقوع فقوله ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون يرده فانهم **قوله**
كمسيلمة هو صاحب اليمامة كان كاهنا وادعى النبوة على عهد الرسول
وقال ان محمدا نبي قريش واني نبي حنيفة وارسل الى الرسول
رسولين فقال عم اتشهدان ان مسيلمة نبي قالا نعم فقال عم
لولا ان الرسول لا يقتل لضربت اعناقكما وروى ان مسيلمة
اخذ من اصحاب النبي عليه السلام رجلين فقال لاحدهما ما تقول
في محمد قال انه رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا
فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول
في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك
رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ بالرخصة واما الثاني فقد
صدع بالحق فهنيئا له ثم قتل الوحشي مسيلمة في خلافة ابو بكر الصديق
رضي الله عنه وكان يقول مفتخرا بقتله صدر مني شيء هو شر
محض هو قتل حمزة زمان كفري وآخر خير محض هو قتل مسيلمة في زمان
اسلامي واما الاسود العنسي اي المنسوب الى عنس هو قبيلة صاحب
صنعاء بلدة باليمن ادعى النبوة في آخر عهد الرسول ثم قتله قيس

بن مكشوح في مرض وفاة رسول الله عليه السلام وفي شرح
المصابيح للمظهر قتله فيروز الديلمي فبلغ الخبر للرسول عم فقال فاز
فيروز قال كثير من المفسرين منهم ابن عباس الآية نزلت فيهما
ثم ان عبارة المظهر وهي قوله كمسيلمة اجود من عبارة
الزمخشري وهي هو مسيلمة لانهم اختلفوا في سبب النزول فبعضهم
يوافق ما ذكره المصنفان ومنهم من خالفهما على ما ذكر في كتب التفاسير
واما التمثيل فلا شك في صحته ولا خلاف فيه فلذا عدل عنها وقيل
نزلت في النضر بن الحارث ومن معه من المستهزئين لانه عارض
القرآن بكلام سخيف لا يذكر لسخفه ويندرج في عمومه مسيلمة
والعنسي كما اندرج فيه كل من افترى على الله والذي وصل هذه الآية
بما قبلها هو انها حارث ثانية لما نسبوه الى الله هو من انه ما
انزل على بشر من شيء ولما ارادوه منه من قولهم انما انت
مفتر معنون نسبة النبي عليه السلام الى الافتراء **قوله**
او اختلق عليه احكاما نسق على زعم واو لمنع الخلو ولم يخصه
بمدعي النبوة نظرا الى عموم الافتراء وخصه الزمخشري به رعاية
لتفسير اكثر المفسرين ومنهم ابن عباس رض كما مر عليه وليس فيه
خطاء ولا ضعف ولا قصور حتى يقال للمظهر لقد اصاب حيث
لم يخصه بمدعي النبوة لعموم الافتراء وخصه الزمخشري كما قاله
البعض **قوله** كعمرو بن لحي وجماعته قيل هو الذي حمى البحاير والسوائب
وكذبهم الله بقوله ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة
ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب

واكثرهم لا يعقلون **قوله** كعبد الله جعل الزمخشري المنوي
والقائل اوحى الي واحدا فالمقابلة لتسوية كل من الوصفين مع
الآخر في السببية للاظلمية وان كان الخاص مستلزما للعام فهو
من عطف الخاص على العام فمن قال وان كان كل منهما مستلزما
للآخر فقد اخطأ، اذ العام لا يستلزم الخاص واما شموله فلا يفيد
خصوصية قول من قال اوحى الي والمقصود من الكلام انما هو
فتأمل واما على ما ذكره المصـ فالامر ظاهر ونظر المصـ اوسع حيث
وسع دائرة فائدة الكلام • واقرب الى الافهام • لان قوله
اوحى الي صريح في كلامه ومعلق بالواقع بخلاف قوله سانزل مثل
ما انزل الله لانه غير صريح فيه بل هو لازم لقوله ولئن كان كاذبا
لقد قلت مثل ما قال وهو معلق على الكاذب فلهذه الدقايق
عدل عما ذكره الزمخشري وبهذا تبين فساد ما قيل مثل الزمخشري
لمن قال سانزل مثل ما انزل الله بعبد الله بن سعد نظرا الى اول
كلام والمصـ مثل به لمن قال اوحى الي نظرا الى آخر كلام حيث
سوى بين نظري المصنفين ثم انه اخطأ حيث اورد النظرين
مقلوبا لان نظر الزمخشري الى آخر الكلام والمصـ ناظر الى اوله
كما لا يخفى للناظرين في الكشاف ثم انه قيل هذا العطف
مشكل لان الزاعم المذكور اولا كمسيلمة قائل اوحى الي لضرورة
دعوى النبوة فلزم عطف الشيء على نفسه وغاية ما يتكلف به
ان يراد بهذا القول معينه فنظر الزمخشري اقوى حيث
جعله مثالا لمن قال سانزل وانت خبير بان العموم هو المراد

بقوله تعـ ومن افترى على الله كذبا وان كان سبب النزول خاصا
فهو من قبيل عطف الخاص على العام كما ذكره ابو حيان حيث
قال بعد ما ذكر خصوص المورد بداءة اولا بالعام وهو افتراء الكذب
على الله تعـ ثم ثانيا بخاص وهو افتراء منسوب الى وحي الله ثم
ثالثا باخص وهو الوحي بالقرآن فلا اشكال ولا يكلف فيه
وايضا ان الوصفين لواحد وصف بامر بعد امر ليدل على جرأته
ذكره ابن الانباري قال الامام الفرق بين الافتراء على الله تعـ
وبين القول بانه اوحى الي ان في الاول كان يدعي انه اوحى
اليه وما كان يكذب نزول الوحي على محمد عم وفي الثاني
فقد اثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه السلام فكان
هذا جمع بين نوعين عظيمين من الكذب وهو اثبات ما ليس
بموجود ونفي ما هو موجود انتهى ولا يخفى انه ليس في قول ابن سعد
نفي اصلا كيف وقد قال كما اوحى اليه ولقد قلت كما قال نوع
في المماثلة بالنبي لا غير ومن لم يتنبه لهذا اورد عليه المنع المجرد
قال لا نم ان القائل اوحى الي بنفي الوحي عن محمد عم وذكر لاثبات
المقدمة الممنوعة وجها غير وجيه فقال ولعله جعل الواو في ولم
يوح للعطف وارجع الضمير في اليه الى محمد عم فيكون هذا ايضا
مقول القول وليت شعري ان قوله ولعله الى آخره
كيف يكون دليلا على المقدمة الممنوعة مع بعده جدا على انه يبطله
قول ابن سعد كما اوحى اليه واما قوله بعد هذا وليس كذلك
فان الواو للحال والضمير لمن وهو من كلام الله تعـ فلا ينفع ما

ذكر في موقع اثبات الممنوعة دفعا قطعيا فتأمل لا يقال اليس ترك
النبي عليه السلام وذهابه الى مكة شرفها الله تعالى على ما روي
يدل على نفي نبوته عليه السلام لانا نقول يجوز ان يكون ذلك
لزعمه عدم حاجته الى النبي عليه السلام حيث انه ما ثم هذا ولعل
الامام جعل الشك في النبوة نفيا لها وهذا صحيح الا انه لا يستفاد
من النظم الشريف الا بانضمام سبب النزول ومع انه
يحتمل الترديد المذكور في كلامه ان يكون لتوسيع الدائرة لا للشك
فاذا كان مراده به تصحيح العطف يكون فيه بعد فتأمل قوله
فشك عبد الله فارتد ثم عاد قبل فتح مكة شرفها الله تعالى
وفتحت على يديه اكثر بلاد المغرب في زمان عثمان رض على ما
جاء في كتب تواريخ الصحابة رض قوله كالذين قالوا لو نشاء
لقلنا مثل هذا قاله الزجاج وقال ابن عباس رض يعنون الشعر
وهم المستهزؤن فمعنى الانزال القول والاتي ولا الانزال من
السماء وقوله مثل ما انزل الله اي على زعمكم لانهم كانوا ابكروه
لقولهم عقيبه ان هذا الا اساطير الاولين ثم ان قبل اعاده
من ههنا على تخريج الزمخشري ظاهر لان القولين الاولين قائلهما
واحد مغاير لهذا القائل فعلى ما ذكره المص القائلون ثلثة متغايرة
فلم لم يعد في او قال اوحي ولم اعيدت في من قال سانزل
قلنا لان الاولين جمعهما زعم النبوة بخلاف هذا فخولف بينهما
قوله اي ولو ترى الظالمين صرح في ان المفعول هو الظالمين
ولا ينافيه كون الجواب لرأيت امرا شنيعا لان رؤية الظالمين

لا ينفك عن تلك الرؤية ومن غفل عن هذا قال ظاهره
ان المفعول هو الظالمين لكن المقصود انه ميشة كونهم في تلك
الحالة وجواب الشرط المحذوف شاهد لما قلت لان الامر
الفظيع هو حالة الظالمين لا انفسهم فكأنه زعم لزوم اتحاد الجواب
مع الشرط وليس كذلك بل اللازم هو اللزوم بينهما ثم انه
قاس ذلك على قول السكاكي واما الحالة التي تقتضي طي ذكر المسند
اليه فهي اذا كان السامع مستحضرا له الخ فان في خبر المبتدا
انما هو مضمون ما اضيف اليه الظرف ضرورة ان الحالة ما هي الا
هو وهذا من قبيل قياس المفارق اذ الضرورة المذكورة مفقودة
ههنا مع ان فيما قلناه اشارة الى انهم لا ينفكون عن هذه الحالة
حتى يكون كل من يراهم يراها متى يراهم اين يراهم
هذا ويجوز كون المفعول لفظا اذ مقصودا به التهويل بذلك الوقت
الفظاعة ما فيه نفيه اذا مبالغة بالغة قوله اذا غشيته في الحلق
الغمرة على الشدة مبالغة قوله كالمتقاضي الملظ اي الغريم
الملازم الملح المقيم الدايم كل ذلك معنى الالظاظ وفي الاثر الظوا
في الدعاء بيا ذا الجلال والاكرام والالظ كالكظ العسر المتشدد
المشدد وهذا ايضا يناسب ههنا وهو بالظاء المعجمة على الروايات
الصحيحة ويجوز ان يكون بالطاء لان الملط بمعنى الملح اللازم ايضا
ثم ان هذا التشبيه من قبيل تشبيه الغايب بالشاهد لتوضيح
المقصود ويستانس المستوحش من قوله تغليظا وتعنيفا لانه
ليس بصريح قوله والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم بل هو

معناه الكنائي ولا يلزم منه ان لا يكون هناك بسط يد ولا قول
كما قال صاحب الكشف بل اللفظان حقيقتان اذ لا داعي للمجاز
كيف والبسط والقول المذكوران من الامور الممكنة فمن اين
يلزم تاويله حتى يرد الدليل على نفيه ولذلك قال الزمخشري
وهذه عبارة عن العنف في السياق لا لما ذكره صاحب الكشف
وانما غرضه عبارة قوله او بالعذاب عطف على بعض وهذا
التفسير حسن وهو مما يقتبس من قوله تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين
كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم فالامر مستعمل للتعجيز هكذا
قيل لكن الظاهر ان المقصود بالتعجيز التعنيف فهذا تعنيف
بطريق التعجيز فان قيل فهلا اخر المه قوله تعنيفا عن كلا التفسيرين
حتى ينصرف اليهما او ليس يشير بما فعله الى الفارق بينهما قلنا
التاخير للتضعيف لا للتوزيع ولذا ترك تعليله واكتفى بذكره عقيب
ما اختاره من التفسير قوله يريد به وقت الاماتة الى آخره
يريد به الاشارة الى انه سواء كان ظرفا لاخرجوا او يتوقف عليه
او لتجزون فيتوقف على ما قبله كقوله تعالى فاليوم تجزون عذاب الهون
بما كنتم تستكبرون في الارض بغير الحق وبما كنتم تفسقون لا يتحول
عن احد المعنيين فتخصيص التفسير بالعذاب يوم القيمة كما فعله البعض
بعيد بلا مخصص قوله اي الهوان كقوله تعالى ايمسكه على هون
والهوان الذل عند الر كقول شاعر • يا زيد الآمل بل
وغنى بعد فاقة وهوان قوله يريد العذاب المتضمن لشدة
لان العذاب لا يكون مهينا الا شديدا ولذا قال تعالى

واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ولا حاجة فيه الى تقييد الهوان بالشدة
كما فعله الزمخشري فقال الهون هو الهوان الشديد فاضافه
الى الهون لعراقته وتمكنه فيه وذلك لان الاضافة ينبئ عن
الاتصال المتصل والاختصاص المتكمل سواء كان المضاف لازما
للمضاف غير منفك عنه كحاتم الجود او لا كرجل سوء وكعذاب
الهون وعذاب الخزي فان العذاب قد يكون على سبيل الزجر
والتاديب ولهذا لم يضف في قوله تعالى فاصابتهم صاعقة العذاب
الهون بل وصف به للاحتراز عما ليس كذلك فظهر به فساد ما
قيل في توجيهه لان العذاب غير منفك عن الهوان فاذا اضيف
اليه اشعر بكمال تمكنه فيه لان عدم الانفكاك غير معتبر فيه لما مر
بل هو ههنا ادعائي بجعل عند الاضافة فهو نكتة الاضافة لا انه
وجهها وانما غرضه قول التفتازاني والعذاب مقرون بالهوان
متصف به واذا اضيف اليه دل على كمال التمكن فيه والاختصاص
كانه حقه وملكه ومعناه ان اضافة الموصوف الى الصفة يفيد
هذا المعنى ولا يلزم منه اشتراط كون الموصوف غير منفك
عن الصفة في افادة هذا المعنى كما فهم من كلام هذا القائل فافهم •
قوله كادعاء الولد والشريك له تعالى الى آخره الظاهر ان يقال
كدعوى النبوة والوحي لان ما قبله انما هو ذلك الا انه سلك
مسلك التشديد والمبالغة في التغضب عليهم كمن غضب على
احد لجناية فاشتد غضبه تذكر جناية قد سبقت عنه فقال له انت
الذي جنيت قبل هذه وفعلت فعلتك كذا • فالجناية عادتك

فذوق عذاب هذه وتلك او ما زى الى قول من ع من
قائل لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء
سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب
الحريق كيف زاد في الوعيد على قولهم هذا فعلهم الذي سبقوا به
وما هو الا لشدة الغضب وقوة الوعيد بتضعيف العذاب
الشديد ومن غفل عما حققناه اعترض على المص الفاضل بانه لو ذكر
هذين فيما سبق في الافتراء على الله تعالى لكان اولى وانما قدم
ادعاء الولد والشريك لانهما افحش وادعاء الولد ايضا افحش
من ادعاء الشريك لان الاشتراك يستلزم الامكان
ودعوى الولد يستلزم الامكان والمماثلة النوعية بالممكن فقدمه
فافهم **قوله** فلا يتأملون ولا يؤمنون لم يقل فلا تؤمنون
بدل فلا يتأملون كما قاله الزمخشري اشارة الى وجه الاستعمال
الاستكبار بعض من معنى الاعراض ولم يقل فتعرضون بيانا لما ان
الاعراض عن الآيات انما هو بمعنى ترك التأمل فيها واما عدم
الايمان فلا يستلزم الاعراض عن الآيات لانه من حيث المفهوم
يحتمل وقوعه بدون العلم بوجود الآيات فضلا عن الاعراض عنها
فليس فيه اشارة الى ما ذكرنا **قوله** ولقد جئتمونا فرادى يحتمل
ان يكون معطوفا على اخرجوا فيكون ايضا من كلام هذه الملائكة لكن
هذا على سبيل الحكاية عن الله تعالى لكان كما خلقناكم ويجوز ان يكون
قوله كما خلقناكم وحده حكاية دون ما قبله قيل فعلى هذا يكون
قولهم اخرجوا الخ عند الحشر لا عند النزع ورد بمنع اللزوم لجواز

ان يقولوا هذين القولين في الزمانين ويحتمل ان يكون استئنافا
كلام من الله تعالى لظاهر قوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم وغير
ذلك واما قوله تعالى فلا يكلمهم الله معناه كما سيذكره المص لا يكلمهم
بما يسرهم او لا ينتفعون بكلمات الله واما الجواب بانه كناية
عن الاعراض عنهم فراجع الى ما قلنا فهو ليس بجواب برأسه و
اما قول المص هناك والظاهر انه كناية عن غضبه عليهم فمعناه انه كناية
على كل الاجوبة الثلثة التي ذكرها المص هناك الاول والاخر فما نقلنا
والآخر لا يكلمهم بشيء اصلا وان الملائكة يسألونهم يعني عدم التكلم مقيد
بما يسرهم او بما ينتفعون به او مطلقا يصح كونه كناية عن الاعراض
والغضب فهذا صحيح في محله فان قيل فما ذكرتم كله على تقدير وقوع
التكلم في الجملة منه تعالى واما على تفسير قوله تعالى فلا يكلمهم الله بعدم التكلم
مطلقا فما وجه التوفيق قلنا هؤلاء حملوه على كلام الملائكة كما حملوه على
سؤال الملائكة في قوله تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم على ما
ذكره المص كقوله تعالى ثم لنحضرنهم حول جهنم والمحضرون هم الملائكة
الى غير ذلك مما لا يتناهى ويجوز كون الكلام مخصوصا ببعض الاشخاص
دون بعض فلا تنافي بين الاثبات والنفي ح **قوله** للحساب
والجزاء ناظران الى قوله تعالى تجزون عذاب الهون بما كنتم
تقولون الآية الاول للثاني والثاني للاول قدم ما ينظر الى الثاني
على تابعه لانه فرعه في التحقق يعني الجزاء بعد الحساب فان قيل قد
ثبت في السنة ان بعض الاخيار يدخلون دار القرار بلا حساب
فما وجه التوفيق قلنا يجوز ان يكون معناه يدخلون بحساب يسير

بحيث لا يحسبونه او لا يعدونه حسابا باليسر حتى روى ان الحساب
اليسير انما هو العرض والا فالمناقشة في الحساب عذاب
او معنى قوله للحساب والجزاء وجودا وعدما فلبعضهم
موجود وعن بعضهم مفقود قوله او عن الاعوان والاو
لمنع الخلو لا الجمع وانما فعله كذلك اشارة الى صحة كون كل
منهما مرادا مستقلا والزمخشري اشار اليه باعادة عن في و
عن او نا نكم على ما لا يخفى لمن طالع في كتابه فلا يتوجه عليه ان
لا حصر في هذين الاحتمالين لاحتمال كون المعنى منفردين عن الجمع
كما في الكواشي قوله وهو جمع فرد اختلف الناس في
فرادى هل هو جمع ام لا وعلى كونه جمعا اختلفوا في مفرده فقال
الفراء فرادى جمع فرد وفريد وفرد وفردان فجوز
كونه جمعا لهذه الاشياء وقال ابن قتيبة هو جمع فردان
تحقيقا لا تقديرا كسكران وسكرى وعجلان وعجالى وقال قوم
جمع فريد كرديف وردافى واسير واسارى قاله الراغب
وقيل جمع فرد بفتح الراء وقيل بسكونها وهذا غير القياس
ذكره الجوهري وهو ما ذكره المص والالف للتانيث ككسالى
فمن ثمه لم ينصرف ولكنه جمع فردان تقديرا كسكران وسكارى
ذكره التفتازاني وكلام المص يحتمله حيث مثل له بكسالى وفهم
من ظاهره انه جمع فرد على خلاف القياس بدون اعتبار
التقدير بفردان وهو ظاهر وكسالى بضم الكاف وقد يفتح
جمع كسلان وقيل هو اسم جمع لان فردا لا يجمع على فرادى

يعني فعلا لا يجمع على فعالى وقول من قال انه جمع له فانما يريد في
المعنى ومعنى فرادى فردا فردا قوله وقرئ فرادا
قال ابو البقاء وقرئ في الشاذ بالتنوين على انه اسم صحيح يقال
في الرفع فراد مثل تؤام ورخال وهو جمع قال ابن السكيت
ولم يجئ شيء من الجموع على هذا الوزن الا قليلا وعده ستة
الفاظ منها رخال وقيل هو بالضم اسم جمع وبالكسر جمع رخل و
بما ذكرناه لا يتجه كونه اسم جمع على المص كما ظنه بعض الافاضل وبقوله
كرخال اشار الى انه جمع ككتف قوله كرخال بضم الراء وكسرها
جمع رخل بكسر الخاء وهو الانثى من ولد الضأن والذكر حمل
كذا في بعض كتب اللغة قوله وفراد كثلاث غير منصرف
للعدد والصفة قيل فيه اشكال لان هذا الوزن من العدل
مخصوص باسماء العدد وبل باربع منها اقول لا شك انها قراءة
وجاء من الثقات انه يقال جاء القوم فراد منصرف فهذا محمول
اما على الخلاف في الحصر المذكور او هو محمول على احاد حمل النظير
على النظير او يراد باسماء العدد ما يشمل ما في معناه فلا اشكال
فيه ولو مثل المص باحاد لكان اشارة الى احد الوجوه المذكورة
لكن ولتركه وجه لوجود الوجود قوله وفردى كسكرى فيكون
تانيث فردان كسكرى وسكران والتانيث لجمع ذي الحال
ولذا قال منفردين قوله في الانفراد مطلقا اشارة الى
انه بدل الكل وانما اثره على سائر الوجوه لقوله تعالى في موضع آخر
لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة بدل فرادى بسقوطه

فصار هذا اظهر الوجوه ولم يتنبه عليه كثير من المفسرين
كصاحب الكشف وغيره **قوله** ان جوز التعدد فيهما اشارة
الى الخلاف في جواز التعدد والحال مع توحد ذي الحال بلا عاطف
لانه اذا كان بعاطف لا يكون تعدد في المعنى فانك اذا قلت
جاء زيد راكبا ومكرما كان المعنى جامعا بين الامرين ولذلك
ترك قيد بلا عاطف فالمراد بالتعدد فيهما هو التعدد لفظا ومعنى
لانه هو الذي يقبل الخلاف كما رأيت ويسمى تلك الاحوال
المتعددة احوال المترادفة **قوله** او حال من الضمير اى
من الاحوال المتداخلة وقوله مشبهين ناظر اليهما وقوله عراة
حفاة اشار الى وجه الشبه فاصل كلامه هو انه ان اريد بهيئة
اول الخلقة الانفراد عن الامور المذكورة فهو بدل من فرادى
وان اريد كونهم عراة حفاة فهو حال مترادفة او متداخلة ويجوز
ان يكون المعنى كونهم على الصورة التي كانوا عليها في النشأة
الاولى وفيه من اظهار القدرة ما لا يخفى حيث اعادهم باعينهم
بلا تفاوت لكن لا يلايمه قوله وتركتم ما خولناكم بل يكون كلاما
برأسه من الاقوال المناسبة للمقام على ما لا يخفى وايضا يجوز ان
يكون المراد كونهم كما خلقوا من غير كسب كمال متوقع من الانسان
وفيه من التوبيخ وحينئذ معنى قوله وتركتم ما خولناكم انكم لم تجيئوا
برأس مالكم الذي اعطيناكم واتخذتموه ظهريا حتى يلايم به او يكون المقصود
منه توبيخ الحشر الى الانعام بالتشبيه بخلقهم اول مرة والكل خلاف
الظاهر الا الاظهر ما ذكره المص وهو ظاهره وان خفي على من قال بان الاظهر

هو هذه الوجوه **قوله** مشبهين ابتداء خلقكم من الافعال
او التفعيل يقال اشبه فلانا وشبهه فلانا وبه وهكذا قدره ابو
البقاء والمراد بابتداء الخلق الخلق ابتداء فالمشبه به هو الناس
كالمشبه او المراد مشبها آخر خلقكم ابتداء او مشبهين انتم بكم في
الابتداء خلقكم او يراد بمشبهين النسبة اذ على كل الوجوه فيهم شبه
شيء بشيء وهو شبه الاخر بالاول كقوله في عيشة راضية
ففيه مسامحة ظاهرة يوجد بها في الكلام لظهور المرام فلا يتجه عليه
ما قيل صوابه ان يقال مشبهة حالكم حال ابتداء خلقكم **قوله**
عراة حفاة غرلا بهما العراة جمع عار من العريان والحفاة جمع
حاف وهو الماشي بلا خف والغرل بالمهملة بعد المعجمة جمع
اغرل بمعنى الاقلف من الغرلة وهو القلفة كذا في القاموس
وغيره من كتب اللغة فمن قال بالعين والزاء المعجمتين فقد سها
والبهم قيل جمع ابهم وهو المصمت الذي لا يخالط لونه لون آخر
وقيل جمع بهيم كرغيف ورغف وهو الحجر المصمت الذي لا خرق
فيه وبالجملة هو لا شية فيه والمراد يحشرون ولا شيء معهم كيوم
ولدتهم امهم وقيل اصحاء من الامراض الدنيوية وهذا ضعيف
فتأمل **قوله** اي مجيئا كخلقنا لكم وجه التفسير الاشارة الى
كيفية اعرابه والى ان ما مصدرية كما اشار اليه من قبل بقوله
ابتداء خلقكم واما قول من قال وجهه ان مجيئهم عبارة عن
خلق الله اياهم ثانيا وهو مثل خلقه اياهم اولا فليس
بذاك اذ لا دلالة عليه فيه لاحتماله كون المراد تشبيه مجيئهم

ثانيا بخلق الله اياهم اولا في الانفراد ويعني مجيئكم فرادى كما خلقنا
لكم فرادى فمن اين تؤخذ كون المجيء عبارة عن الخلق حين
لا حاجة اليه حتى يوضع موضع التفسير نعم هذا توجيه آخر لتشبيه المجيء بالخلق
اذ قد اشتبه هذا على البعض نؤمنه وقال مجيئا مثل مجيئكم يوم خلقنا
ثم انه يجوز كونه صفة لفرادى كاشفة على بعض الوجوه ومقيدة
على بعضها ولم يذكره المصنف كانه اكتفى عن ذكره بذكر كونه حالا عنه
وانما ذكرها دون الوصف ميلا منه الى ترجيح جانب التقييد
الذي يفيده الحال بخلاف الوصف فانه قد يكون للتوضيح
وغيره بناء على ان التأسيس اولى قوله ما تفضلنا لان التخول
هو الاعطاء متفضلا ذكره في القاموس قوله فشغلتم به عن
الآخرة اي رغبتم اليه حتى رغبتم عنها كقوله الهيكم التكاثر ويطلق
مقام التوبيخ على جنبهم ما لم ينتفعوا به كقوله افتعبدون من دون
الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم قوله نقيرا وهو النقرة
التي في ظهر النواة يتقرر منه مثل في غاية القلة منه قوله
ولا يظلمون نقيرا وقوله فاذا لا يؤتون الناس نقيرا قوله
في ربوبيتكم اعتبر حذف المضاف لانهم لم يزعموهم شركاء
في انفسهم بل في استحقاق عبادتهم فقوله واستحقاق
عبادتكم عطف عليها تفسيري ولم يزعموا ايضا انهم شركاء
في عبادتهم لانهم جعلوا كذلك على الحقيقة لا زعما منهم فلا يصح
الزعم مع تقدير العبادة اللهم الا ان يقال ان جعلهم هذا وان
كان حقيقة لكن انما نشأ من زعمهم انهم مستحقون لذلك فزعمهم

بمعنى جعلتم جعلا باطلا فكانه قصد الى تشديد توبيخهم بذلك الجعل
اذ هو اشد شناعة من مجرد الزعم حيث انخرطوا من الباطلين
الاعتقاد والعمل فقدر العبادة وعبر بالزعم اوبرا وبالشريك
الشريك الحق والزمخشري قدر الاستعباد وادعى انه
بانهم عبدوها من غير استعباد وكيف يصح ذلك وانت خبير
ان كلامه مبني على التجوز حيث قال لانهم حين دعوهم آلهة وعبدوها
فقد جعلوها لله شركاء فيهم وفي استعبادهم ومعناه
انهم لما عبدوها حقيقة فكانهم جعلوها شركاء في الاستعباد و
لا يلزم منه وجود الاستعباد حقيقة حتى انه يصح هذا التجوز بغير تقدير
ولهذا قال فقد جعلوها لله شركاء فيهم وفي استعبادهم دون
في استعبادهم فقط مع ان المقصود هذا رمز اليه لكنه لما رآه
بعيدا في الفهم آثر التقدير عليه فانما نحن فمنقول به الى فهمك فلتتم
ما تلوناه من قوله تع ام اتخذوا آلهة من الارض هم
ينشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب
العرش عما يصفون وانظر الى الدعوى والدليل على ردها كيف
ينطبق احدهما بالآخر بطريق الاستلزام كما فصل في موضعه فههنا
لم لا يجوز ان يقال لما عبدوها لما زعموا انهم يستحقونها ولا يستحق
للعبادة الا الخالق والرازق ولذا ترى حضرة القرآن العظيم
يرد على المشركين بعدم خلق شركائهم شيئا ايشركون ما لا
يخلق شيئا وهم يخلقون ويعبدون من دون الله ما لا يملك
لهم رزقا وغير ذلك لزم عليهم ان يجعلوها شركاء في ايجاد

انفسهم فلا حاجة الى التقدير فانهم وههنا توجيه آخر لتقدير
الاستبعاد وهو ان قولهم لهو وعم ان نقول الا اعتريك بعض
آلهتنا بسوء يدل على زعمهم انهم قد استعبد وهم اذ الاصابة بسوء لتهو
توحيده تقتضي الاستعباد وهو ظاهر **قوله** تقطع وصلكم اختار
مختار اكثر مشايخ القراءة وهو الرفع وذهب الى انه اسم لا ظرف
والى انه هنا بمعنى الوصل وان كان في الاصل مصدرا بان بين
بمعنى البينونة والفصل فيكون من الاضداد مشتركا لفظيا و
يعزى هذا الى ابى عمرو وابى عبيدة وابن جنى والمهدوى والزهراوى
والزجاج وقال ابو عمرو معنى تقطع بينكم تقطع وصلكم فصارت
ههنا اسما من غير ان يكون معها ما وقال الزجاج والرفع اجود
ومعناه لقد تقطع وصلكم فقد اطلقوا البين بمعنى الوصل والاصل في
الاطلاق الحقيقة لكن طعن فيه ابن عطية بانه لم يسمع من
العرب البين بمعنى الوصل وانما انتزع ذلك من هذه الآية
اوانه اريد بالبين الافتراق وذلك مجاز عن الامد البعيد
والمعنى لقد تقطعت المسافة بينكم لطولها فعبر عنه بالبين ورد هذا
بان قوله لم يسمع من العرب غير مرضى لان ابا عمرو وابا عبيد
وغيرهما ممن ذكروا ائمة تقبل قولهم وقوله انما انتزع من
هذه الآية ممنوع بل هو مفهوم من لغة العرب ولو لم يعلمها
الا ابو عمرو لكفى به وعبارته تؤذن بانه مجاز ووجهه كما قال الفارسي
انه لما استعمل بين مع الشيئين المتلابسين في نحو بيني وبينك
شركة وبيني وبينك رحم وصداقة جاز استعمالها بمعنى الوصلة

ولا يفيد استعمالها بمعنى الفراق نحو بيني وبينك فراق وشقاق
فلهذا جاء لقد تقطع وصلكم وذكره الامام الرازي ولهذا التعارض
قال بعضهم القول بكونه مجازا اولى اذ المجاز خير من الحقيقة عند
الجمهور اذا تعارضا لكن التعارض بين قول الائمة السابقة ذكرهم
وبين قول ابن عطية والفارسي والامام ممنوع لعدم التساوي
بينهم في علم اللغة ولعل المص لذلك اختار كونه من الاضداد و
تخلص من هذا التفصيل ان من جعل ما ذكره الفارسي والامام
تحقيقا لما اختاره المص نظم • فلم يطلع على نحوى الكلام • ولم يظفر
بتحقيق المرام **قوله** هو الظرف توجيه ثان لقراءة الرفع
اى هو بين اسما بل هو ظرف اتسع فيه فاسند الفعل اليه فصار كسائر
الاسماء المتصرفة فنقل عن الزمخشري ان الظرف اسم لمكان
او زمان نصب بمعنى في ثم يتسع فيه فيستعمل استعمال المفعول به ولا
يخفى ان معناه انه لازم الظرفية ولكن يتسع فيه في الاستعمال مع
بقاء معنى الظرفية كما يقال قوتل خلفكم واما مكى صرح به في الفاتحة
حيث قال في اضافة مالك الى يوم هي اضافة اسم الفاعل
الى الظرف على طريق الاتساع مجرى مجرى المفعول به كقوله •
يا سارق الليلة اهل الدار والمعنى على الظرفية ومعناه مالك الامر
في يوم الدين ومقصوده منه انه ليس باسم بمعنى الوصل بل كما
هو اسم لفظا ومن غفل عنه اعترض عليه حيث انه لما حكى في
العنكبوت مودة بينكم بالاضافة قال هو يستلزم انه ليس بلازم
الظرفية فبين كلاميه تناقض ولا يخفى عليك ان كونه مضافا

اليه لايخرجه عن الظرفية معنى كما لايخرجه الفاعلية فالمعنى هناك
موذية فيما بينكم والاضافة للملابسة كما فى هناك الاضافة ايضا
بفتح ملكم ومن ثم جعل فى بعض الكتب التفاسير كالدر المصون
وغيره قوله ومن بيننا وبينك حجاب وهذا فراق بينى و
بينك وشهادة بينكم من قبيل الظروف المتسع فيها وقالوا الظرف
اتسع فيه فصار اسما فسموه اسما مع كونه ظرفا اصطلاحا منهم والحق
ذلك لان معنى قوله تعالى من بيننا وبينك حجاب اثبات
الحجاب فيما بينهما وكذا غيرهما ولم يخلع فى شئ منهما معناه الظرفى
ولا حاجة اليه ومن غفل عن هذا ذعم ان قوله ومن بيننا و
بينك حجاب يويد قراة الرفع على ان بين اسم وهذه هى التحقيقات
التوفيقية من تعبيرات الزمخشرى واما الذين ليس لهم دقة
فى ادراك لسان اهل اللسان فذهبوا حين رؤا استعماله
كالاسم الى انه اسم حقيقة لا ظرف نظرا الى ظاهر مذهب
الالفاظيين لكنهم مصيبون فى مذهبهم ايضا لانهم انما التزموا
بيان احكام ظواهر الالفاظ فسموا ما فيه احكام الاسم اللفظية
اسما اصطلاحا ولا مناقشة فيه ولذا قال ابو حيان واسند
اليه الفعل فصار اسما ولو كان اسما لفظا ومعنى لو وقع فاعلا حقيقة
اى لصح ذلك بلا تاويل مذكور كما اختاره المصنف ولا يتبدل المعنى
بتبدل اللباس **قوله** والمعنى وقع التقطع بينكم تصوير لبقاء
معنى الظرفية حين كون الفعل مسند اليه يعنى ان الفعل وان
اسند الى الظرف لفظا لكن المعنى على الظرفية والرفع حكم لفظى

لا اثر له فى المعنى ولم يرد ان الفعل مسند الى المصدر كما فعله الز
فى قراة النصب لقوله واقيم مقام موصوفه ولا موصوف هنا
بل هو مسند الى مضمر دل عليه ما قبله وهو ضمير الامر والمعنى تقطع الامر بينكم
كما ذكره التفتازانى ورجحه على ما فعله الزمخشرى وقال وقريب
من هذا ما يقال ان بينكم صفة اقيمت مقام الموصوف الذى
هو المسند اليه اى امر بينكم كما يحمل عليه قراة من قرا تقطع ما بينكم وقول
المصنف على اضمار الفاعل شامل لهذا ولما ذكره الزمخشرى و
ان قيل هو مسند الى المصدر فى تصوير المعنى ولا يلزم منه ان يسند
فى تقرير الكلام حتى يرد ما ذكرتم قلنا لا حاجة الى هذا ويكفينا ما ذكرنا
للتقدير والتصوير معا وانما ذكره المصنف قصدا الى افادة ما افدناه
من قبل من ان معنى قوله ومن بيننا وبينك حجاب
ليس الا اثبات الحجاب فيما بينهما فهنا كانه قال معنى الظرف
قايم لان المقصود من قوله تعالى تقطع بينكم ليس الا وقوع التقطع
فيما بينهم ولو حذفه واتى بباقى ما اتى به لكفاه **قوله** ويشهد
له اى يشهد لكونه ظرفا قراة النصب فان فيها الظرفية متيقنة
وقيل اى يشهد لكون المعنى وقع التقطع قراة النصب على اضمار الفاعل
وهو مصدر الفعل وانت خبير بان اضمار المصدر لم يرو من الثواء
وليس هذا بلازم لجواز اضمار امر او صلة كما مر وانما اضمر المصدر
الزمخشرى ومن حذا حذوه فكيف يكون شاهدا له وقد اعترضوا
عليه كما سبينه وقد يوجه قراة النصب بان الفاعل هو بينكم وانما
بقى على حاله منصوبا حملا له على اغلب احواله وهذا مذهب الاخفش

وجعلوا منه قوله يفصل بينكم فيمن بناه للمفعول وكذا قوله ومنا دون
ذلك كذا قالوا قال ابو حيان وخرجه الاخفش اى قوله تقطع
بينكم بانه فاعل لكنه مبنى على اكثر احوال هذا الظرف ورد عليه
بان ذلك لا يصلح ان يكون علة للبناء وعلل البناء محصورة
ليس هذا منها ويمكن دفعه بان قوله لكنه مبنى الى اخره معناه
انه محمول على اكثر احواله اى الفتح فقوله على اكثر احواله بيان
لوجه كونه مبنيا على الفتح لا لوجه بنائه وقيل لاضافته الى مبنى وهو
ضمير الخطاب كقوله ومنا دون ذلك وانه لحق مثل ما انكم تنطقون
بفتح مثل قوله على اضمار الفاعل وهو اما المصدر او امرا
وصلة واعترض على الاسناد الى المصدر بانه فى المبنى للمفعول واقع
ولا يجوز وقوعه فان المصدر اى الحاصل به هو ما فعل بالضم حقيقة لا
ما فعل بالفتح وهو ظاهر وجوابه لا نسلم انه غير واقع اذ لا مانع
لجوازه فى الافعال اللازمة لان فواعلها مفاعيل حقيقة سيما اذا
كان بناؤها للمطاوعة فالمنكسر مكسور والمنقطع مقطوع على انه لا يبعد
تاويله بالمجهول كما يقال تقطع بينكم بمعنى اوقع التقطع بينكم تاويلا و
قولهم وقع التقطع دون اوقع لتساوى معنييهما قوله
لدلالة ما قبله عليه فانه لما قال وما نرى معكم الى اخره دل هذا على
وقوع التقطع بينهم وبين شركائهم وكذا دل على تقطع الامر و
الصلة بينهم وانما قال على اضمار الفاعل دون حذفه بناء على ان
حذفه لا يجوز الا عند قيام شئ مقامه وليس فى قراءة النصب شئ
يقوم مقامه بخلاف قراءة الرفع ولذا قال واقيم مقام موصوفه

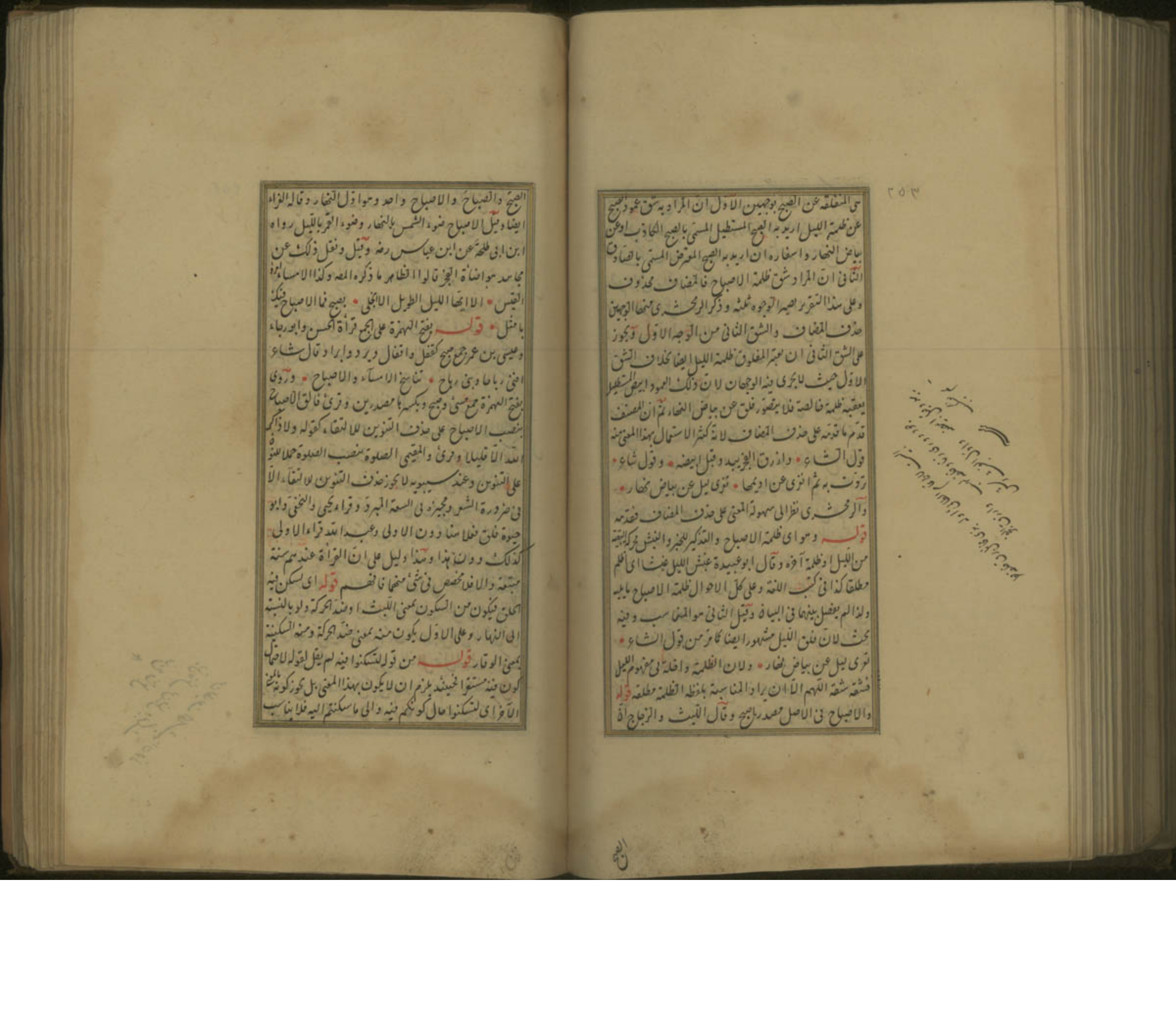
عطفا على قوله اسند اليه الفعل اى اصله تقطع ما بينكم وما موصوفة
بمعنى شئ او امرا وصلة على ما مر فحذف واقيم هو مقامه اقامة الوصف
مقام الموصوف واعرب باعرابه ووجهوا قول الشاعر
يديرونني عن سالم وادبرهم وجلدة بين العين والانف
سالم كذلك اى وجلدة ما بين ويجوز ان تكون موصولة ان
جوز حذف الموصول على ما ذهب اليه الكوفيون واختاره ههنا
ابن الانبارى لوضوح المعنى قوله وقد قرأ به
عبد الله ومجاهد والاعمش ثم ان ههنا وجها اخر بحيث لا يكون
فى الكلام حذف ولا اضمار ولا تاويل وهو ان يتوجه تقطع الى
ما توجه ضل فى قوله وضل عنكم ما كنتم تزعمون فيكون من تنازع
العاملين فان اعملت الثانى اضمرت الفاعل اى ما كنتم تزعمونه
فى الاول وان عكسته فعكسه وما فيه موصولة او موصوفة او مصدرية
فعلى الاولين يكون من قبيل حذف العائد اختصارا وعلى الثالث
لا حاجة الى العائد والاقتصار بالحذف قول الشاعر باى
كتاب او باية سنة ترى حبهم عارا على وتحسب اى
وتحسب حبهم عارا على وقوله انما شفعاؤكم مفعول ثان لتزعمون
قيل رشدك الى هذا قوله تع وضل عنهم ما كانوا يفترون
وليت شعرى اين كان رشد الى صاحبه وهما متساويان فى المعرفة
والجهالة والظاهر ان هناك مفعول يفترون انهم شركاؤهم
لا شفعاؤهم لان ما قبله ذلك واما ههنا فقد اقتضى المقام
تقدير الشفعاء وتقدير مقتضى المقام اظهر والا فما سبق عليه لفظا يقتضى

كونه انه فيكم شركاء فتامل **قوله** بالنبات والشجر اى فلق
الحب وشقه بالنبات وهو ماليس له ساق اى بملابستهما فلاحاجة
الى تقدير الانبات كما فعله البعض وان جاز وبعضهم فسره
ههنا بالحاق كما فى الكواشى ورده بعضهم بانه لا يعرف هذه
اللغة ودفعه بعضهم بان هذا لا يلتفت اليه لان هذا منقول
عن ابن عباس رضه والضحاك ولا يخفى عليك ان مراد
من رده هو الانكار على الراوى والطعن فيه لا الانكار عليهما
بعد ثبوته عنهما بل الدافع له نقل الفراء فى اللغة ان فطر وخلق
وفلق بمعنى واحد وقال فى القاموس وفالق الحب خالقه
او شاقه والحب ههنا ما يصلح ان يكون بزرا للنبات واحدة
الحبة بالفتح وهى معروفة سواء كان مقصودا بذاته كالحنطة والشعير
وامثالهما او كسائر البزور لنبات شئ وما يقال الحب هو
الذى يكون مقصودا بذاته مما لا يلتفت اليه والنوى جنس
لنواة وهى معروفة ايضا اى ما فى جوف الثمر مما يصلح بزرا
للشجر ولامه ياء لان عينها واو والاكثر التغاير ولذا كتبت
على صورتها وانما قيدنا بما يصلح له احترازا عما لا يصلح له كالعظم
مثلا فانه فى جوف الثمر وليس بنواة وكذا الحب اعم مما
تفلق وما لا يفلق ومما للنبات والشجر على ترتيب اللف
والنشر ولا بأس به اذ غايته ان لا يذكر بعض من المعلومات
فى الآية الكريمة والمذكور يكفى فى المقصود واما لو جعل الحب اعم
مما للنبات وما للشجر من بعض الالباب كاللوز والجوز مثلا

لكان له وجه بل هو اولى اذ لا تخصيص فى الآية لما ذكر عاما وخصوص
الآية اذا بلغ وجه فافهم هذا وما فى تفسير النواة بما فى جوف
الثمر كالمشمش والتمر من القصور **قوله** وقيل المراد به اى
بالفلق وفى بعض النسخ به محذوف ضعفه المصنف لكونه خلاف
الظاهر لا لما قيل اذ لا كمال قدرة فيه كما فى الشق بالنبات والشجر
ولا كثرة ارتباط بقوله يخرج الحى اذ فيه كمال القدرة بتمامه لان تلك
الشقاق بحيث لا يدرى احد ولا يكاد يدرى لاى شئ هو وما
الحكمة فيه الا هو فدل على كمال العلم ثم من حيث انه مع كونه
فى الحبة الصغيرة على وحدة الطبيعة والكيفية والصلابة واللين
ونشأته فى ارض واحدة وهواء وماء واحد وهو يختلف
الارض والاهوية والمياه لا يشق فى جميع الافراد الا هو فيشق
واحد منها بوضع واحد بلا تخلف شكل وصورة الى ما لا يحصى
مما لا يعد ولا يحصى يدل على كمال الاقتدار وتمام الاختيار فحينئذ
يكثر ارتباطه باخراج الحى من الميت وعكسه وكيف لا وهو قو
مجاهد كما ذكره الزمخشرى فلا ينبغى تخطئته بالنظر الى بلاغة
المعنى لكن بالنظر الى ظاهر اللفظ لا بأس به **قوله**
الشقاق المذكور فى كتب اللغة بهذا المعنى انما هو الشق كما ذكره
الزمخشرى قال اراد به الشقين اللذين فى النواة والحنطة
واما الشقاق داء يصيب بارساغ الدواب ومن لم
يبحث عن استعمال اللغة اعترض عليه بان الصواب هو الشق
بدل الشقاق ولم يدر انه قد استعمل فى غيره تشبيها له به حتى ان

الاطباء استعملوه في شقوق اليد والرجل والشفة واللسان
وسموا الكلها شقاقا مجازا فههنا كذلك فلا حاجة لذلك وامّا ما ذكر
في مختار الصحاح من قوله ولا تقل شقاق معناه لا نقله باللغة سيما
ما خذ الكل من الشق قوله لتطابق ما قبله شيء ارادة
ما ذكر من المعنى الاعم على سبيل المجاز لا بد له من قرينة وهي ههنا
مطابقة السياق قوله ومخرج ذلك اي ما لا يمنو قوله
واقع موقع البيان له اي فلا يصح عطف ومخرج عليه لانه لا
يدخل في البيان اذ لا يصلح له كما لا يخفى وانما حمله على ذلك ترك
الواو في يخرج الحي اعني ترك الواو يدل على اتحاد الجملتين فدل
على كونها بيانا لصاحبها دلالة المعلول على العلة فيمنع العطف
عليها بما لا مدخل له في البيان والا فعطف الاسم للفاعل
على المضارع جائز بلا تكلف لان السياق على ان تكون
الصفات المجراة على الله تع بلفظ اسم الفاعل لكن قصدا تحقيقا
صورة اخراج الحي من الميت لكونه اعظم في القدرة اقتضى ارادة
بلفظ المضارع مع ما في هذا العطف من صنعة العكس والتبديل
فهذه هذه وقال بعضهم ترك الواو فيه واثباته في مخرج الميت
مع احتياج فلق الحب والنوى الى بيان حمله على جعل ومخرج
الميت عطفا على يخرج فقوله مع احتياج فلق الحب والنوى الى
بيان محتاج الى البيان فانه لا يصلح حاملا على ذلك لانه على
حقيقته لا يحتاج الى بيان اصلا وانما يحتاج ان لو تعذر ارادة
الحقيقة وليس كذلك ههنا واما بعد التجوز وان كان محتاجا

الى البيان لكن التجوز انما ظهر بعد ترك الواو فترك الواو
هو الحامل على جعله بيانا لا اجل التجوز ثم لزم منه عطف مخرج على فالق
فكيف يكون الاحتياج حاملا عليه وبالجملة العلم بالاحتياج مسبوق
بالعلم بالتجوز والعلم بالتجوز مسبوق بالعلم بترك الواو ولا بد من
كون العلم بالحامل اسبق من العلم بالمحمول عليه ومعيار ذلك ان
اردت انه لو لم يترك الواو ولم يجعل بيانا وجعل مخرج عطفا على
يخرج لا يلزم شيء اصلا واما حين ترك الواو وان لم يجعل بيانا
او جعل وعطف عليه مخرج يلزم المحذور فملاك الامر في هذا الامر
هو ترك الواو ونعم الترغيب عند المتكلم بالعكس ولا قدح فيه شيء
فتأمل قوله هو الذي يحق له العبادة حمله على ما هو المختار
عنده وهو اعتبار المعنى الاصلي بعد كونه علما فبذلك صح وقوعه
خبرا للمبتداء بخلاف الزمخشري حيث راعى مذهبه الذي
يخالفه تمام فقال هو الله الذي يحق له الربوبية فاوقع علم الذات
الواجب تعالى خبرا بتأويل المسمى كما هو المشهور في مثل هذا زيد
ثم وصفه بما يلزمه وما قيل حمله على مفهومه الاصلي دون ذات
الواجب تع تصحيحا لوقوعه خبرا يشعر بانه لو لم يعتبر ذلك لم يكن
لوقوعه خبرا وجه صحة وليس كذلك لما عرفت وان امكن التفصي
منه بان قوله تصحيحا لا ينافي وجود وجه آخر بناء على ان ذكر الشيء
لا ينافي غير ما ذكر فبقي انه يشعر بان ما حمله عليه ليس مما اختاره والا
لكفى به باعثا لهذا الحمل فلا تغفل عما قرعنا به سمعك قوله شاق عمود
الصبح اراد به دفع ما يكاد يقال من انه لا معنى لفلق الصبح بل الظلمة



هي المنفلقة عن الصبح بوجهين الاول ان المراد به شق عمود الصبح
عن ظلمة الليل اريد به الصبح المستطيل المسمى بالصبح الكاذب او عن
بياض النهار واسفاره ان اريد به الصبح المعترض المسمى بالصادق
الثاني ان المراد شق ظلمة الاصباح فالمضاف محذوف
وعلى هذا التقرير تصير الوجوه ثلثة وذكر الزمخشري منها الوجهين
حذف المضاف والشق الثاني من الوجه الاول ويجوز
على الشق الثاني ان يعتبر المفلوق ظلمة الليل ايضا بخلاف الشق
الاول حيث لا يجري فيه الوجهان لان ذلك العمود الابيض المستطيل
يعقبه ظلمة خالصة فلا يتصور فلق عن بياض النهار ثم ان المصنف
قدم ما قدمه على حذف المضاف لانه كثر الاستعمال بهذا المعنى منه
قول الشاعر • واذرق الفجر يبدو قبل ابيضه • وقول شاعر •
ترد به ثم انزى عن اديمها • تزيل ليل عن بياض نهار •
والزمخشري نظر الى سهولة المعنى على حذف المضاف فقدمه
قوله وهو اي ظلمة الاصباح والتذكير للخبر والغبش بحركة البقية
من الليل او ظلمة آخره وقال ابو عبيدة غبش الليل غبشا اي اظلم
مطلقا كذا في كتب اللغة وعلى كل الاحوال ظلمة الاصباح ما يليه
ولذا لم يفصل بينهما في البيان وقيل الثاني هو المناسب وفيه
بحث لان فلق الليل مشهور ايضا كما مر من قول الشاعر •
تزيل ليل عن بياض نهار • ولان الظلمة داخلة في مفهوم الليل
فشقه شقه اللهم الا ان يراد المناسبة بلفظ الظلمة مطلقة قوله
والاصباح في الاصل مصدر اصبح وقال الليث والزجاج انه

الصبح والصباح والاصباح واحد وهو اول النهار وقاله الفراء
ايضا وقيل الاصباح ضوء الشمس بالنهار وضوء القمر بالليل رواه
ابن ابي طلحة عن ابن عباس رضه وقيل ونقل ذلك عن
مجاهد هو اضاءة الفجر قالوا الظاهر ما ذكره المص وكذا الاصباح في قول امرؤ
القيس • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح وما الاصباح منك
بامثل • قوله بفتح الهمزة على الجمع قراءة الحسن وابو رجاء
وعيسى بن عمر جمع صبح كقفل واقفال وبرد وابراد وقال شاعر
افني رباحا وبني رباح • تناسخ الامساء والاصباح • وروي
بفتح الهمزة جمع مسي وصبح وبكسرها مصدرين وقرئ فالق الاصباح
بنصب الاصباح على حذف التنوين للالتقاء كقوله ولا ذاكر
الله الا قليلا وقرئ والمقيمي الصلوة بنصب الصلوة حملا للنون
على التنوين وعند سيبويه لا يجوز حذف التنوين لالتقاء الا
في ضرورة الشعر ويجيزه في السعة المبرد وقراءة يحيى والنخعي وابو
حيوة فلق فعلا ماضيا دون الالف وعبد الله قراءة الاولى
كذلك دون هذا وهذا دليل على ان القراءة عندهم سنة
متبعة والا فلا مخصص في شيء منها فافهم قوله اي ليسكن فيه
الخلق فيكون من السكون بمعنى اللبث او ضد الحركة ولو بالنسبة
الى النهار وعلى الاول يكون منه بمعنى ضد الحركة ومنه السكينة
بمعنى الوقار قوله من قوله لتسكنوا فيه لم يقل لقوله لاحتمال
كون فيه مستقرا فحينئذ يلزم ان لا يكون بهذا المعنى بل يجوز كونه بالمعنى
الآخر اي لتسكنوا حال كونكم فيه والى ما سكنتم اليه فلا يناسب

دف التعليل الذي يدل على انها علة لكونه بهذا المعنى المذكور و
لا دلالة مع الاحتمال قوله فانه بمعنى الماضي فلا يعمل عند البصريين
اللام مع ال خلاف لبعضهم في منع اعمال المعروف بها وللكسائي
في اعماله مطلقا واذا تقرر ذلك فسكنا منصوب بمضمر عند
البصريين خلافا للكسائي والدلائل مذكورة في فنه واما الاستدلال
للكسائي بهذه الآية فليس بتام لان لها كما ترى محامل اخرى وقد
زعم ابو سعيد السيرافي ان اسم الفاعل المتعدي الى اثنين
يجوز ان يعمل في الثاني وان كان ماضيا قال لانه لما اضيف
الى الاول تعذرت اضافته الى الثاني فتعين نصبه له فلا يلزم
منه اعماله مطلقا وهذا من وجوه الجواب للكسائي في اعماله مطلقا
مستدلا بهذه الآية حيث انها من مواد الضرورة الا انه انما استقام
بها على مذهبه على ظاهرها ولم نفرق بينها ومن غيرها بالضرورة و
عدمها نظرا الى عدم التفاوت في مال المعنى والاستدلال
لا يلزم كونه الزاميا بل قد يكون برهانيا ورجحانيا وقال بعضهم لانه
بالاضافة اشبه المعرف بال فعمل مطلقا واعتقاده مذهب جمهور
البصريون وبه قال ابو علي الفارسي فجعل انتصاب المفعول الثاني
في امثال هذه الآية اذا جعل بمعنى الماضي بفعل دل عليه اسم الفاعل
فكأنه اذا قيل زيد معطي عمرو امس درهما قيل قائل فما اعطى فقيل
درهما اي اعطاه درهما ونظيره في الفاعل قول الشاعر ليبك
يزيد ضارع • وقولنا قيل قائل ورد بانه يلزم منه الاقتصار على احد
مفعولي باب علمت في مثل قولنا انا ظان زيد امس كريما

واعتذر عنه بانه يجاب ذلك مع القرينة وضعف هذا ظاهر
لان مع القرينة يجوز الحذف في كل شيء وليس ذلك خاصة
لباب ظننت مع انهم يجعلونه كذلك لما بين في موضعه ومنهم
من استدل لانهم في فنه منها ما قالوا ذلك الباب انما وضع
لجعل شيء وصفا لآخر ومحمولا عليه والحذف ينافيه ولا نفع للقرينة
فيه والتحقيق انه اذا كان المحذوف عين المذكور كما في المثال
وكذا في الآية الكريمة لا يبعد ان يجوز الحذف من جهة ان الفعل
المدلول عليه حينئذ يكون في التأويل كانه تأكيد لاسم الفاعل
فمعنى انا ظان زيد امس كريما ظننت زيدا كريما فكأنه
كانه لم يحذف ولا كذلك حكم مطلق القرينة فتأمل واستدل
بعضهم على ان انتصابه بمقدر لا بالاسم المضطر الى اعماله بجواز قولهم
هذا ضارب زيد امس وعمروا بنصب المعطوف فان حمل
اعراب التابع على اعراب المتبوع الظاهر اولى وان روى
عن سيبويه انه منصوب بفعل مضمر واعترض على هذه الاقوال
بان من لم يجوز اعمال اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي تمسكا
بما ذكر في كتب النحو كيف يسلم صحة الامثلة المذكورة حتى يستدل
بها على جواز اعماله فلا حاجة لان يقال اعماله ضروري في تلك
الامثلة ولا لان يقال انتصابه في هذه الامثلة بفعل مدلول
عليه حتى يرد عليه عدم استقامته في بعض المواد المذكور وان جاز
الاعتذار عنه فكيف يسلم كون انتصاب سكنا بجاعل حتى
يستدل به عليه بل بفعل دل عليه جاعل كما ذكره المصنف ولا يخفى

عليك ان هذه الامثلة ليست اختراعية صرفة بل يجرى امثالها
على السنة العرب ثم النحاة ينظرون فيها ويربونها على وفاق
قواعدهم اللفظية التى وضعوها لضبط الاحوال العارضة على الالفاظ
العربية فبعضهم يتمسك بالظاهر ولا يلتفت الى التأويل
فيجعله مذهبا لنفسه والآخر يدقق النظر فى توفيق القواعد فبعضهم
يستدل بها وبعضهم يجيب عنها ولا يقدح الجواب فى اتخاذ
المذهب للبعض بناء على اصل عنده وان كان غير مقبول
عند غيره ويجوز ان يكون الجواب تنزليا والاعمال فى الفروع
مذهب السيرافى ولم يذكر لبعد كونه جوابا للخصم حتى يقال لا حاجة
اليه وكذا اعمال الفعل المدلول عليه مذهب البصريين مطرد فى
امثال ما فى الاية الكريمة فيرد عليه مادة التخلف كما مر وقوله
كيف يسلم كون انتصاب سكنا بجاعل الخ قد عرفت ما فيه
فتدبر **قوله** حملا على المعطوف عليه يعنى للتناسب بينهما بالاسمية
والفعلية **قوله** او به اى بجاعل عطف على بفعل **قوله**
مستمر فى الازمنة المختلفة قيدها بالمختلفة احترازا عن الاستمرار
الدوامى فانه يمنع العمل عن الاسم ولا يبقى محوضة الاضافة كما
ذكر فى مالك يوم الدين مما مفهومه انه لا يتصور معه الزمان
ولا يقصد به الآن بل هو عبارة عن لزوم الثبوت والزمان
خارج عنه لازم له ولذلك قال الزمخشرى هناك بعد قوله
او زمان مستمر كقولك زيد مالك العبيد كانت الاضافة
حقيقية كقولك مولى العبيد يعنى اذا قصد بمالك او باسم الفاعل

زمان مستمر كانت حقيقية فتمثيله بمولى العبيد يفصح عما قلنا ويفصح
ايضا عن ان **قوله** زمان مستمر قول ظاهرى والمراد وما
عليه هذا التمثيل فحينئذ لا يبقى المضارعة بينه وبين الفعل وما
يقال المضارع قد يجئ بمعنى الاستمرار كثيرا فاسم الفاعل بالاستمرار
لا يبعد عن شبه الفعل ففيه عدم الفرق بين الاستمرارين
اعنى الثبوتى والتجددى واما الاستمرار التجددى وهو الذى
يقصد به الازمنة المختلفة من الماضى والمستقبل والحال
فهو من خلقة الفعل المضارع فى الاصل اذ الزمان انما هو
مدلول الفعل وان كان الاستمرار من خواص الاسم
فاذا قصد هذا بالاسم يتحقق المضارعة بينهما فيعمل ويمنع
محوضة الاضافة ولا يقدح فيه دخول الماضى فى هذه الازمنة
كما يقال المركب من الداخل والخارج خارج وبهذا تبين
فساد ما قيل من ان بين كلامى كل من المصنفين تدافعا واما
ما قيل فى دفعه ان الاستمرار لما تناول الماضى والحال والاستقبال
فبالنظر الى الماضى يجعل الاضافة حقيقية كما فى مالك يوم الدين
والى الآخرين غير حقيقية كما هنا فهو مخالف لما ذكره الزمخشرى
وتابعه المصنف هناك كما عرفت ولما اشتهر بين القوم ثم يتضح
انه لا يخلو عن التعسف فان قلت فعلى ما ذكرته يلزم صحة
دخول اللام الموصولة على اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار
التجددى وليس كذلك كما بين فى فنه قلت انما لا يصح ذلك
لان الموصول مبهم لا بد من صلة يشتمل على نسبة تامة حقيقية

لا اعتبارية يعني تفيد وهي لا يتصور في كلمة مفردة الا في الفعل
اذ فيه نسبة تامة حقيقية بينه وبين فاعله بخلاف اسم الفاعل
لان النسبة بينه وبين الفاعل اعتبارية لانه هو الفاعل في المعنى
ولا نسبة حقيقية بين الشيء ونفسه ولهذا لا يكون مع فاعله جملة
فلا يلزم من كونه بمعنى الاستمرار التجددي جواز كونه صلة حتى يصح
دخول الموصول عليه هذا هو التحقيق • وبالقبول حقيق • وقد
يقال المعتبر في الكون صلة هو محض الحدوث الذي هو اصل
الفعل حتى يقولوا انه فعل في صورة الاسم كما ان اللام اسم
في صورة الحرف محافظة على كون ما دخلته اللام التي في صورة
حرف التعريف اسما صورة والاستمرار يبعد عن معنى الحدوث
الفعلي فيكون محض مفرد فلا يقع صلة بخلاف المضي ثم انهم في
سكنا بجاعل ذكروا وجها آخر هو كونه لحكاية الحال الماضية كما في قوله
تع وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد **قوله** ويشهد له قراءتها
بالجر وهي قراءة ابي حيوة وشهادتها من حيث انها تدل على ان
الشمس معطوف على الليل الذي هو المضاف اليه لجاعل فهو الجاعل
فيه وعامل المعطوف عليه هو العامل في المعطوف فاذا قرئ
بالنصب فالاقرب كون التفاوت بين القراءتين في السعة
يسيرا فينبغي ان لا يغير العطف ويحمل على حاله اذ لا ضرورة
تدعو اليه وقد يقال في وجه الشهادة من حيث انها تدل على
تعلقهما بالليل والنهار وفيه ما فيه وانما لم يقل يدل لانه لا دلالة
قطعية فيه اذ لا تلازم بينهما وانما هو تائيد مفيد للظن بناء على ما ينبغي

وهذا هو الفرق بين الدلالة التي اصلها افادة العلم وبين الشهادة
والتائيد والمعاضدة التي الاصل فيها افادة الظن ومن غفل عن
هذا قال ولا يخفى ان الاولى ان يقال ويعضده بدل ويشهد
له **قوله** والاحسن نصبهما بجعل مقدر كما ان الاحسن نصب
سكنا به والظاهر ان المقدر ما هو ناصب لسكنا ووجه الاحسنية
هو الذي ذكرناك من ارادة الاستمرار التجددي واعماله
بها لا يخلو عن تكلف عند البصرية ولان الفعل اصل في العمل
فاذا اشتبه العامل رجح جانب الاصل واما ان المقدر
خلاف الظاهر فلا يعارض الاصالة فهو اذا لم تكن القرينة واضحة
سيما اذا كانت من لفظ الملفوظ والا فالمقدر كالملفوظ ولا حسنية
هذا وجه آخر ذكره في بعض الكتب وهو اكثر ما يقع العطف على
المحل يكون في المبنيات دون المعربات لكن لا نزاع في
فصاحته وكثيرا ما عطفوا على محل اسم ان ونحوها كما هو المشهور
قوله اي مجعولان حسبانا فحسبانا مفعول به والنصب
فيه يحتمل لارادة معنى الاستمرار المذكور بلا تقدير ولتقدير الفعل
اي مجعولان جعلا حسبانا ومن لم يتنبه لذلك زعم ان لا بد
فيه من الاستمرار ولا يحتمل التقدير ويجوز النصب على المصدر اي
محسوبان حسبانا ذكره الزمخشري وتركه المص بناء على انهما ليسا
محسوبين بل مما حسبان اي ما به يحسب غيره فهو على تاويل
والاقرب تاويله بالجعل فيرجع اليه ويجوز نصبه على الحالية ان
جعل مجعولان بمعنى مخلوقان او قدر مخلوقان بدله وروي

نقلب عن الاخفش انه نصب على اسقاط الخافض اى بجريان
بحسبان كقوله لمن خلقت طينا اى من طين **قوله** ويكون
على الحسبان دفع لما قيل لا يجوز حمل الحسبان عليهما سواء كان
جمعا او مصدرا وسواء قرئ بالنصب او بالرفع وهو ظاهر
فاجاب بان حمله عليهما بمعنى انهما علمان له ومثله شائع ذائع
قوله وقيل جمع حساب كشهاب وشهبان وركاب
وركبان وهذا قول ابى عبيدة وابى الهيثم والمبرد والاخفش
وقال ابو البقاء هو جمع حسبانة وفيه ان الحسبان هذا لا يجئ
بالمعنى المذكور ولذلك ردوه وقالوا هو غلط منه لان الحسبانة
القطعة من النار وقيل هو العذاب وقيل هو جمع الحساب
والعذاب والبلاء والشر ويمكن العناية لابان يقال
اراد انه بمعنى القطعة من النار بناء على ما ذكره الزمخشرى
من ان النور كله من النار فالمعنى ح جعلهما قطعا من النار
اى جعلهما ضياء ونورا وكان اصلهما نارا هو الذى جعل الشمس
ضياء والقمر نورا او اراد انه جمع الحساب والعذاب فيهما
حيث ان اصلهما عذابا وفيهما حسابا وقيل هو بالكسر اسم لا
جمع ولا مصدر قال ابن السكيت والقول بانهما مصدران
قول احمد بن يحيى **قوله** اشارة الى جعلهما حسبانا اولما
فلق الاصباح وما يتبعه اى المذكور كله تقدير العزيز العليم
قوله والانفع من التدابير الممكنة يريد ان الانفع بحسب حال
النوع فى هذا العالم لا كما زعمه الفلاسفة من انه لا يمكن عقلا ان

يكون انفع واحسن منه فعلمه تعم بعد جعل بعض المصالح والحكم معلقا
على هذه الاوضاع بحيث تكون من خصائصها لا يمكن انفع واحسن
منه فتامل **قوله** خلق لكم هذا اى جعل جعل هنا بمعنى خلق
هو الظاهر فلكم متعلق بجعل وكذلك لتهتدوا فان قيل كيف تعلق
بفعل واحد حرفا جر متحدان فى اللفظ والمعنى فالجواب ان الثانى
بدل من الاول بدل الاشتمال باعادة العامل واللام فى لتهتدوا
لام كى والمعنى جعل لكم النجوم لاهتدائكم كقوله تع لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
لبيوتهم سقفا ويجوز كونه بمعنى صير ولكم اما ظرف لغو متعلق بالمفعول
الثانى والمعنى صيرنا فيها لكم قدم على المفعول الاول وهو النجوم للاعتناء
اولا اهتمام او ظرف مستقر مفعول ثان والمعنى صير كاينا لكم وقال
ابن عطية وقد يكون بمعنى صير وتقدير المفعول الثانى من لتهتدوا
اى جعل لكم النجوم هداية ورده ابو حيان بانه ضعيف لندور حذف
احد مفعولى ظن واخواتها والجواب انه لم يقل ابن عطية بحذف
المفعول ومعنى قوله وتقدير المفعول الثانى من لتهتدوا ان
متعلق الجار هو المفعول والتقدير جعل لكم النجوم كاينة لاهتدائكم
فاما قوله جعل لكم النجوم هداية فلا يضاح المعنى وبيانه **قوله**
فى ظلمات الليل لما كانت الظلمة بحسب معناها الحقيقى مخصوصة
بالليل ومعنى ذكر النيرين فلا حاجة الى درجهما فى النجوم ههنا بتاويل
مجازى بل المقابلة ايضا تدل على المقابلة وتقيدها بالليل وحمل النجوم
على ما عدا النيرين والقمر بحسب المقابلة ولا منع لدخوله فيها غاية ما فيه
ان يعد للقمر فائدتان كونه حسبانا ومهتدى به **قوله** للملابسة

والمجاز عقلى بخلاف الوجه الثانى لما صرح به من انه لغوى على الاستعارة
بلفظ ظلمات **قوله** او فى مشتبهات الطرق وجه ثان مبنى على
التجوز فى ظلمات لئلا يلزم تقييدها بالليل لان الضلال فى مشتبهات
الطرق قد يقع فى النهار فيهتدى بالشمس كما لا يخفى ولذا اخره
كاء فتح بجوز ان يدخل فيها النيران غايته تكون هذا بيانا
لفائدتها العامة بعد بيان فائدتها الخاصة حتى يرتفع دفع المقابلة
ومن لم يتنبه لذلك زعم ان جواز دخول النيرين فيها وجه خارج
عما ذكره المصنف وجعل الحامل على اخراج النيرين مقصورا بالمقابلة
فقال حمل النجوم على ما عدا النيرين بدليل المقابلة ولهذا قيد الظلمات
بالليل ويحتمل والله اعلم ان يدخلا فيها فلا تقييد به فيكون هذا بيانا
لفائدتها العامة بعد ما بين فائدتها الخاصة **قوله** بقوله لكم
لان اللام هى لام النفع كما اشرنا اليه والمعنى لاجلكم ولانتفاعكم
لكن لا على وجه الغرض عندنا كما فصله المصنف فى تفسير قوله تعالى هو الذى
خلق لكم ما فى الارض ويجوز ههنا تعميم الانتفاع الى امر الدنيا و
الدين كما ذكره المصنف هناك بقوله وارد دينكم بالاستدلال والاعتبار
والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها فيكون المراد
بالظلمات ظلمات البعد عن الله تعالى ومعرفته التى تحدث فى
القلوب من الاشغال البرية والتجربة لقوله تعالى بل ران على قلوبهم
ما كانوا يكسبون **قوله** بينا ها فصلا فصلا تقديرا لا تاكيدا
قوله فانهم هم المنتفعون به فكان تفصيلها لهم والا فهو
فى الحقيقة للكل ويجوز ان يكون المعنى لقوم يقع منهم العلم فى الجملة

فيكون اعم للكل كما قالوا فى تفسير قوله تعالى وبرزت الجحيم لمن
يرى اى لمن من شانه ان يرى هذا اذا كان اللام صلة
التفصيل ويجوز كونها متعلقة بمحذوف من مونا ها والتقدير فصلنا
ها نافعة لقوم يعلمون ضارة لقوم يجهلون قولهم واماهم
فهو عليهم **قوله** فلكم استقرار فى الاصلاب واستيداع
فى الارحام هذا مروى عن ابى ابن كعب ووجه التخصيص
ظاهر وهو تقدم المستقر على المستودع كما ان حصول النطفة فى الاصلاب
مقدم على حصولها فى الارحام وقال سعيد بن جبير وعطا
بعكسه واختاره الزمخشرى ورواه عكرمة عن ابن عباس
رضه كذا قيل ومعناه روى هذا المعنى اى كون الاستقرار معتبرا
بالارحام والاستيداع بالاصلاب كونهما مصدرين او صفتين
او مكانين فان الرواية على كونهما مكانين فمن قال لذلك
القائل اخطاء نقول فذلك القائل اخطاء وايده بقوله تعالى
ونقر فى الارحام ما نشاء ويؤيده ايضا قوله تعالى فجعلناه فى قرار
مكين الى قدر معلوم قال المصنف هناك هو الرحم وكذا فهم من
الكشاف وان كان فيه احتمال آخر هو خلاف الظاهر
وقد يؤيد بان النطفة الواحدة لا تبقى فى صلب الاب زمانا
طويلا مثل ما يبقى الجنين فى الرحم ذكره الامام وقد يؤيد
الاول بان النطفة فى صلب الاب تحصل لا من قبل الغير بخلاف
فى الرحم فيكون فيها وديعة ولان طالب الولد يخرج نطفته
من موضعها ويضعها فى الرحم عند المراة فتحفظها الى قدر معلوم

ثم يردها الى المودع كرد الوديعة الى مودعها وفي ههنا بحث وهو
ان نطفة الام ليس في الصلب بل في الترائب كما ذكره الله
في موضعه فكيف صح قوله فلكم استقرار في الاصلاب وقولهم
واستيداع في الاصلاب والجواب حصول عمدة الجنين يكفي
في الاستقرار ونحوه ويجوز ان يعتبر كل من الاستقرار والاستيدا
كثيرا اذ في الاصلاب استقرار واستيداع لانه اودعكم الله
ء في الاصلاب كان لكم فيها قرارا الى ما شاء وكذا في
الارحام وكذا فوق الارض وتحتها الى ما شاء وكذا في الحشر
وفي الجنة وفي النار الى ما شاء وليس النطق في الحقيقة
الا لذي الوصول الى الله وتنوينهما للتكثير وقيل هذان المعنيان
اي الاستقرار والاستيداع لا يتناولان عيسى عم وحواء
واجيب بحمل الكلام على التغليب او اقامة الاكثر مقام الكل و
لا يذهب عليك ان هذا الجواب مما لا حاجة اليه اذ الكلية
ليست بمقصودة لزوما على ان عيسى عم لا يرد عليه اصلا لانه لا
يلزم ان يجمع المعنيان في كل فرد فلا شك انه عم مستودع
في رحم امه وان حمل الاستقرار اعم يدخل فيه حواء ايضا
لانها كانت مستقرة في آدم عليه السلام والضلع بمنزلة الصلب فهو
مستقرة بهذا المعنى فيجوز ان يقال ان لها استقرارا سابقا في
صلب آدم عليه السلام او استيداعا فيه والتوزيع المذكور
في تفسير الآية الكريمة ليس مانعا للجمع كما لا يخفى ولذا جاء النظم
البليغ بالواو قوله او فوق الارض وقد يعكس وجه

ان الاولاد ودائع عند الآباء والامهات وهم يرجعون
بعد الموت الى حيث جاؤا وهذا كما قالوا في توجيه قراءة
مستودع بالكسر على ما روي الاعور عن ابي عمرو بن العلاء ان
الانسان كانه مستودع رزقه واهله والاولاده واجله حتى
اذا نفذوا ماتوا وقضى نحبه صار كانه رد تلك الودائع وهو مجاز
حسن قال شاعر • وما المال والاهلون الا وديعة •
ولا بد يوما ان ترد الودائع قوله او تحت الارض
ويجوز حينئذ ان يكون مستودع من الودع وهو القبر قوله
او موضع استقرار واستيداع اسمي المكان اي فلكم ذلك على الوجهين
المذكورين ويمكن ان يكونا اسمي الزمان اي فلكم زمان الاستقرار
والاستيداع يعني تستقرون زمانا وتستودعون حينا وذكر فيه
وجه آخر وهو كون المعنى فمنكم ذكر ومنكم انثى لان الصلب مستقر
للنطفة والرحم مستودعها فالذكر مستقر والانثى مستودعة وتعبير
مستودع في الآية حينئذ بتأويل البعض او نحوه قوله وقرأ
ابن والبصريان هما ابو عمرو من السبعة ويعقوب من العشرة
وذكر في الدرة للقراء الثلثة الزايدة على السبعة ان هذه القراءة
لابن كثير وابي عمرو وعلى رواية روح عن يعقوب دون رويس
واللهم اطلق الرواية عن يعقوب وعلى هذا فما ذكر في الدر المصون
من انه قرأ ابن كثير وابو عمرو بكسر القاف والباقون بفتحها
ليس بصحيح اللهم الا ان يكون المراد السبعة قوله على انه اسم
فاعل وجوز ابو البقاء كونه مكانا على معنى فلكم مكان مستقر وقد يد

بان ذلك ليس بظاهر البتة اذ المكان لا يوصف بكونه مستقرا
بالكسر بل يكون مستقرا فيه والجواب ان مكان الانسان و
هو الصلب او الرحم مستقر في انسان مثله نزول عنه نطفة و
يحل منه اذ هي وهو قار لا يزول ولا يتغير مع ان النطفة الحالة
فيه قابلة لان تتغير الى اشكال متخالفة فهو من عجايب الصنع
منه تعالى كقوله يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل
او يقال اسم الفاعل حينئذ بمعنى النسبة اى مكان ذو وكار
تستقرون فيه **قوله** والمستودع مفعول اى حينئذ يريد انه
المناسب لمعنى الغار لا انه لا جواز لغيره كما قيل لما ع فت
من رواية الاعور عن ابى عمرو بن العلا كسره على القراءتين
في مستقر ذكره في الدر المصون **قوله** لان الاستقرار هنا
تعليل لمفعولية المستودع مع فاعلية المستقر وهذا منه ايضا اختيار
المعنى المناسب الظاهر والا فقد ع فت صحة معنى المستودع بالكسر
لا يقال يفوت ح المقابلة التى يقتضيها المقاسمة لانا نقول بل
المقابلة باقية فان المعنى فمنكم قار دون تحت الارض ومنكم مستودع
بالكسر فوقها لا يقال فح كان المناسب تقديم المستودع على المستقر
لانه يجوز كون المراد من القار من تحت الارض ما سلف من
الامم الماضية ومن المستودع الحاضرين والمعنى فمنكم من رد
الوديعة ومنكم من لم يرده فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر **قوله**
يحتاج الى استعمال فطنة وتدقيق النظر يقال فاقهه اى باحثه ومنه
ظهر وجه تقديم الاية السابقة لان المطلق وهو ههنا العلم مقدم

على المقيد ولان علم الاجلى مقدم لعلم الاخفى ولانه كانه لما استدل
بالافاق دون النظر المخاطب فاستحق بان يخاطب بقوم يعلمون
ولان المخاطبين لما نظروا في الاية السابقة صاروا في الحقيقة فقهاء
لخوطبوا به **قوله** من السحاب او من جانب السماء جمع فيه
وجوها فانه يحتمل ان يكون استعارة للسماء في السحاب او حذف
المضاف ان اريد به حقيقة السماء وعلى تقدير المضاف يحتمل شمول
الجانب لنفس السماء وان يراد به جانبه بدون الحذف مجازا
ليشمل نفسها وسمتها وان يراد بها كل ما علاك على ما ذكر وافي
كتب اللغة وعلى هذا التقدير يجوز كون المراد ههنا السحاب
ذكر العام وارادة الخاص تجوزا كما ذكره المص في تفسير
سورة البقرة واذا تاملت فيما تلونا عليك ع فت ان
المص قد ادرج فيه ما ذكره في تفسير سورة البقرة من ارادة
الفلك بالسماء على ما دلت عليه الظواهر من الكتاب والسنة
من ان المطر ينزل من السماء الى السحاب ومنه الى الارض
ومن لم يتنبه لذلك احس المخالفة بين التفسيرين وساق كلامه
ههنا على وجه يشوه وقال بعضهم الاولى ان يراد به المكان العالي
وانما قدم السحاب لظهوره وللاتفاق على نزوله منه ولا ينافيه
ذلك نزوله من الفلك ايضا ولو وقع نزوله الى السحاب
ومنه الى الارض في متن السنة ومن لم يلتفت الى ما ذكر قد
جانب السماء لعمومه مفهوما **قوله** على تلوين الخطاب
اى تنويع الكلام المسمى التفاتا وهو ههنا نقله من الغيبة الى التكلم

ولا نكتة عامة مذكورة في الكتب وهي تجديد نشاط السامع بتجديد
لون الكلام فيقال لكل جديد لذة وههنا نكتة خاصة بالمقام لا تنبه
على الخاصة من عامة العلماء الاعلام وهي انه تعالى لما فصل او
صافه المتعالية عن التفصيل من كونه عالما وقادرا على عجايب
الصنع الرنيب ° وغرايب البدع العجيب ° وصار بظهور كالا
الباهرة كان جنابه المقدس لم يبق مستورا وبقي مكشوفا حاضرا
فلم يبق لما عدا التكلم من الكلام مجال كما قال ع من قائل قد
فصلنا الآيات لقوم يفقهون كان ينبغي ان يتعالى من مقام
الغيبة الى مرتبة الحضور بارزا في غاية العظمة والكبرياء ومستحقا
للتعبير عنه بما يفيد غاية الاعلاء ونهاية الاستعلاء ولذا جيء
بنون العظمة وبهذا اتبين ان في قوله قد فصلنا تلوين
الخطاب ايضا فلم لم يتعرضوا لذلك اللهم الا لما انه جاء بعد
تمام التفصيل والمقصود من الكلام للتنبيه على ما علم التزاما فقط
فصار كانه ليس بجزء منه ولا التفات الا بين اجزاء الكلام
قوله نبت كل صنف من النبات الاظهر ان المراد
بالنبت اصل النبات وهو ما يخرج من الحب ويجعل شيء كل نبات
والنبت والنبات ههنا بمعنى المنبت لا بمعنى المصدر مثل قوله
تعالى انبتكم من الارض نباتا ويجوز ان يراد بالشيء الحب بقرينة
النبات وقال صاحب الدر ويجوز في الاية ان تضيف النبات
الى كل شيء وانت تريد بكل شيء النبات ايضا فيكون مثل
قوله تعالى حق اليقين واليقين هو الحق ويجوز حمل كلام المصنف عليه

ويوافقه ما في كشف الاسرار من ان المعنى فاخرجنا به كل شيء
هو نبات وقال الفراء رزق كل شيء اي ما يصلح ان يكون غذا
لكل شيء فاختص بالمتغذي به وقال الطبري هو جميع ما ينمو من
الحيوان والنبات والمعادن لان كل ذلك يتغذى بالماء
قوله المغتنة من الغن وهو الغض قوله من النبات
او الماء والاول هو الاظهر ولذا قدمه فالنبات اصل الخضر وقوله
نخرج منه صفة خضرا او استيناف ذكره ابو حيان وصيغة المضا
فيه لاستحضار الصورة البديعة الحاصلة من القدرة القديمة المطلقة
فانه في غاية الكمال بالنسبة الى ما سبق والمقصود منه لا يقال
الخضر لا يخرج من نبات كل شيء بل من بعضه فما وجه ارجاع الضمير
في منه اليه لانا نقول الضمير يرجع الى النبات مع قطع النظر عن
المضاف اليه او هو من قبيل اسناد وصف البعض الى الكل
قوله وهو السنبل اي مثلا فالاظهر ان يقول كالسنبل لان
الرمان والصنوبر وغيرهما متراكب حبه كذلك قوله
واخرجنا من النخل نخلا من طلعها قنوان الاقرب جعل قوله ومن
النخل نسقا على قوله منه في فاخرجنا منه ففيه حذف المفعول
فقط وهو نخلا واقامة صفته مقامه وهي من طلعها قنوان ان
وصف بها والا فحذف المفعول عند القرينة شايع بغير شيء ما
واما جعله معطوفا على قوله فاخرجنا به نبات كل شيء ففيه زيادة
حذف المعطوف وحذف مفعوله والنخل الاولى هي الشجر والثاني
هي الثمر او هما الشجر والمعنى واخرجنا من جنس النخل نخلا كثير الثمر

من طلعها قنوان ومن طلعها قنوان جملة اسمية او ظرفية لاعتماد
الظرف على الموصوف وهو نخل او على رأي الاخفش ان لم
يوصف به والطلع اول ما يبدو من النخلة كالكم ما اطلعت النخلة
اوخرجت طلعها او صارت ذات طلع **قوله** او من النخل
شيء من طلعها قنوان نسق على واخرجنا من النخل الى آخره ففي الكلام
جملتان اسميتان بنيت ثانيتهما على الاولى والمبتدأ فيهما
مخصص بتقديم الخبر او ظرفيتان او احديهما على رأي الاخفش
وفي هذا الوجه قلة الحذف وفي الاولين رعاية التناسب
بين المعطوفين ولما كان النظر الى جانب المعنى مقدوحا عند البلغاء
قدما عليه **قوله** ويجوز ان يكون من النخل خبر قنوان مع ليس
في الكلام حذف بخلاف الوجوه السابقة ولذا احسنه اكثر المعربين
واختاره الزمخشري وابو حيان والكواشي الا ان في الاول
اسناد حصول القنوان الى الله تعالى فيناسب مقام تعداد آيات
الله دون الاخير فيقل وقد يجاب عنه بان ذلك فيهما موكول
الى شهادة العقل ودلالة المقام ولا يذهب على احد ان شهادة
العقل ودلالة المقام لا يعارضان مناسبة الاسناد صريحا في
ذلك المقام **قوله** ومن طلعها بدل منه بدل البعض وقوله
والمعنى حاصلة الخ اشارة الى ان الظرف مستقر ومتعلقه
من الافعال العامة مع كون الخبر هو الظرف وجوز الزمخشري
كون الخبر محذوفا بان يكون الظرف لغوا والتقدير ومخرجة
من طلع النخل قنوان بدلالة اخرجنا عليه فالخبر هو مخرجة وفيه عدم

مستقلة

المناسبة للمقام وبين المعطوفين مع انه لا حاجة اليه لان الجملة
في الاخبار بدونه كما ذكره ابو حيان ولهذا ترك المصنف ان السر
في انه اذا كان الظرف مستقرا يكون بنفسه خبرا ونحوه بخلاف ما
اذا كان لغوا هو انه اذا كان مستقرا يكون متعلقه من الافعال
العامة والفعل العام مثل الكون والحصول لازم لمعنى الظرف
وهو معنى في نفسه هو مدلوله فكأنه غير مقدر في الكلام بل مفهوم من
معناه فالاعراب يجري على محله اذ ليس في الكلام مقدر حتى يجري
عليه الاعراب ويبقى الظرف لغوا بخلاف اللغو فانه لا دلالة
له على متعلقه بل التعويل فيه على القرينة فالاعراب يجري على متعلقه
ويبقى نفسه لغوا فالمستقر مستقر لضمير متعلقه والاعراب واللغو لغو عن
الضمير والاعراب وفيه وجه آخر وهو كون قنوان فاعل الظرف
اعني من النخل والبدل بدل وهذا انما يتصور على رأي الاخفش
وان يكون المسألة من باب التنازع يعني ان كلا من الجارين
يطلب قنوانا على انه فاعل على رأي الاخفش فان اعملت
الثاني اضمرت في الاول وهو مختار البصريين وان اعملت
الاول اضمرت في الثاني كما هو مختار الكوفيين ذكره ابو البقاء
الثالث ان يكون قنوان مبتدأ ومن طلعها الخبر وفي من النخل
ضمير تقديره ونبت من النخل تمرا وشيء ذكره ابو البقاء وقال كون
من طلعها بدلا منه ورد عليه بانه لا يصح بعد ان جعل من طلعها خبر
كونه بدلا وهو ظاهر والجواب انه لم يرد به البدل الصناعي
بل انه يكتفي في المعنى بالاخبار به فيكون الاول في حكم الساقط

ن

ومثل هذا وقع في كلامهم كما ذكره بعض المفسرين في قوله تعالى
فاخرجنا منه من انه بدل من اخرجنا الاول بهذا المعنى بقي ههنا شيء
وهو ان ابن عطية ذهب الى ان من النخل متعلق بفعل مقدر
تقديره ويخرج من النخل ومن طلعها قنوان جملة اسمية في موضع
المفعول بيخرج وخطاه ابو حيان بان ما يتعدى الى واحد لا يقع
الجملة موقع مفعوله الا اذا كان الفعل مما علق فكان في الجملة
ما يمنع من العمل في شيء من مفرداتها على ما شرح في النحو و
يخرج ليس مما يعلق وليس فيها المانع المذكور اذ يصح ان يقال
ويخرج من النخل من طلعها قنوانا بالنصب مفعولا به ويمكن ان
يجاب بان مراده ليس انه وضع موضع المفعول بمعنى انها في قوة
معنى المفعول حتى يلزم منه اعتبار النسبة المعتبرة في الجملة في ذلك
المفعول المفرد فيلزم المحال بل ان المفعول ح هو قنوانا والمعنى
ويخرج من النخل قنوانا فلما كان اخراج القنوان من طلعها حذف
هو واقيم مقامه من طلعها قنوان ليكون القائم مقام المفعول
بالحقيقة قنوانا مقيدة بكونها من الطلع وليس فيه النسبة المعتبرة في
مفهوم الجملة حتى لا يجوز هذا الاعتبار او يقال قوله في موضع
المفعول معناه الخاصة لذلك المفعول وذلك المفعول وهو
نخلا موصوفها فهو من قبيل حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه وانما قال في موضع المفعول دون الموصوف لانه في صدد
بيان المفعول ليخرج وشرط حذف موصوف الجملة متحقق ههنا
وهو ان يكون بعضا من سابقه قال ابو حيان ومن قرا يخرج

منه حب متراكب عطف قوله قنوان على حب ونسق من النخل
على منه قوله جمع قنو جمع تكسير قال ابو علي الكسرة التي في قنوان
ليست التي في قنو لانها حذفت في التكسير وعاقبتها كسرة اخرى
قال الواحدي هذا كما ان الضمة في آخر منصور على قول من قال
يا حار بالضم ليست التي كانت منه في قول من قال يا حارِ بالكسر
وما ذكره المص لغة الحجاز وهي قراءة الجمهور وروي عن الاعرج ضم
القاف على انه جمع قنو بضم القاف قال الفراء وهي لغة قيس
واهل الحجاز والكسر اشهر في العرب قوله على انه اسم جمع و
هي قراءة ابي عمرو في رواية هرون عنه وخرجها ابن جني على انها اسم
جمع وعليه يحمل ما ذكره المصنف قوله قريبة من المتناول الخ حمل الدنو
على الحقيقة ولم يجعل بمعنى سهولة المأخذ كما رجحه صاحب الكشاف
ترجيحا للحقيقة على المجاز والقرب من المتناول عام لجميع اشجار الثمر
وان كان على بعض الاحوال فان طوال النخل كانت قصارا وهي
تاتي بالثمر لا ينتظر الطول بحيث ينال ثمرها القاعد والا لتعاقب
فيها يكون بعضها كذا قيل ويجوز اعتبار الدنو بين حبات العنقود
فيشمل الكل قوله وانما اقتصر على ذكرها يعني مع ان بعضها
بعيدة وان كان في بعض الاحيان اكتفاء بها عن ذكر مقابلها
كما في سرابيل تقيكم الحر فالمتروك مراد كالمذكور فلما توجه عليه
انه لم رجح القريبة على البعيدة اجاب بقوله ولزيادة النعمة فيها
ويستنبط من قوله ولزيادة النعمة الوجه الذي ذكره الزمخشري
وهو ذكر القريبة وترك ذكر البعيدة لان النعمة فيها اظهر يعني ترك

البعيدة بالكلية لعدم الاهتمام بشانها ثم ان الزمخشري لما قال
لان النعمة فيها اظهر لزمه ان يأتي بجملة او في قوله او دل بذكر
القريبة على البعيدة وهو جواب الاكتفاء اذ لو قال ذكر القريبة
وترك البعيدة لان النعمة فيها اظهر ودل بذكر القريبة على البعيدة
لتوهم انه جواب واحد وهو جواب الاكتفاء والاظهرية النعمة
لترجيح تخصيص الاكتفاء بذكر القريبة ومن غفل عن هذا قال وفي
الكشاف او زيادة النعمة ولكل منهما مقصد فقد غلط غلطين و
منهم من قال جعل المص الوجهين اللذين ذكرهما الزمخشري وجها
واحدا وقد عرفت انه قد جمعهما باوجز وجه قوله عطف على
نبات كل شئ والجمهور على هذا وان ضعفه الزمخشري وهذا
من عادة التعقب في المذهب اي فاخرجنا بالماء النبات
وجنات وهو من عطف الخاص على العام تشريفا له كقوله يوجبريل
وميكال بعد قوله و ملائكته فمن النخل من طلعها قنوان دانية مختصر
بينهما تعظيما للمنة به لانه من اعظم قوت العرب جامع بين التفكه و
القوت وجوز النصب نسقا على خضرا والمعنى اخرجنا من النبات
الخضروات والاشجار ولا تكلف فيه كما زعمه البعض ولا يرد ما ذكره
التفتازاني مما معناه ان الاشجار ليست كالخضروات في الخروج
من النبات فان الخارج اولا هو الذي يكبر ويصير شجرا لانه يخرج
نبات ثم يخرج منه شئ يصير شجرا لانه لا يلزم من العطف ان يكون
كذلك بل يكفي الخروج منه كما لا يخفى على انه لو لزم انما يلزم ان لو كان
ضمير منه في قوله فاخرجنا منه عائدا الى النبات وقد جوز المص عوده

الى الماء ولا ما قاله من ان هذا لا يدل على كثرة المسببات مع وحدة
السبب فيفوت المقصود وهو الدلالة على كمال القدرة والحكمة
لان معنى الفاء في قوله فاخرجنا منه خضرا تفريع هذا الاخراج على
اخراج النبات بالماء فان قيل قد يكون السبب اثنين
الماء والنبات بخلاف العطف على نبات قلنا نعم لكن ليسا
بمرتبة واحدة فالسبب الثاني مسبب ايضا فهو ادخل في كثرة
المسببات من هذا الوجه فهو سبب اضافي والسبب الحقيقي
واحد وذلك يكفي في المقصود ولا حاجة فيه الى ارادة وحدة
السبب في اول المراتب ادعاء وخلاف ما في نفس الامر مع انه
ايضا على تقدير عود الضمير الى النبات والمص انما لم يذهب
اليه اختيارا لما هو سهل المأخذ والاظهر دلالة على المقصود من حيث
المعنى وان كان لا يخلو عن بعد لفظي وهكذا عادة المص قوله
وقرئ بالرفع قراءة الاعمش ومحمد بن ابي ليلى وابو بكر في رواية
عنه عن عاصم قوله اي ولكم وثم اعلم انه قد اختلفت
عبارة المعربين في تقدير الخبر فمنهم من قدم ومنهم من قدره
متأخرا فقدم الزمخشري اي وثم جنات وقدره بقوله اي مع النخل
وهو مراده بقوله ثم اعتبارا منه لكون نبات الاعناب
معه او متعلقا به واختار المص ولكم لعمومه وعدائه عن التكلف و
مقدره ابن عطية وقدره ابو البقاء ومن الكرم جنات وفيه
حسن المقابلة بين من الكرم ومن النخل كانه قيل ومن النخل كذا
ومن الكرم كذا ولذا ذكره المص وارتضاه وقدره النحاس ولهم

جنات اعادة لهم الى الذين تركوا شكر نعم الله فكأنهم انكروا
قدرته الكاملة توبيخا عليهم وقدره ابن الانباري متاعا اي وجنات
من اعناب اخرجنا يدل عليه قوله قبل فاخرجنا وروي هذا
عن الزمخشري ايضا كما تقول العرب اكرمت عبد الله واخوه
اي واخوه اكرمته **قوله** ولا يجوز عطفه على قنوان اذ العنب
لا يخرج من النخل رد على الزمخشري والوجه للطبري والرد لابن
عطية وابي البقاء وابي عبيد وابو حاتم وهذا على تقدير كون
من اعناب صفة جنات واما على كونه خبرا منهما فلا فان ح كان
من اعناب عطفا على من النخل عطف مفرد على مبتدأ واخر على
خبره ولا منع من كون المعطوف على المبتدأ نكرة غير مخصصة كقول
الجنيصي • عندي اصطبار وشكوى عند فاتنتي • فهل باعجب منها امرؤ
سمعا وصرح المالكي بجوازه وقد يقال هي الخصوص مخصص وقيل على
تقدير كونها صفة انها لما كانت مفروشة تحت اشجار النخل جاز
وصفها بانها مخرجة من النخل مجازا لكونها مدركة من خلالها كما يدرك
القنوان غايته الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند البعض و
عند المصنف لجواز واما ما قيل المراد من كونها عطفا على قنوان عطف
الجملة والمعنى ومخرجة او حاصلة من الخضر او الكرم جنات من اعناب
ففي قوله عطف على قنوان تجوز فلا حاجة اليه لجواز ان يجعل
جنات من اعناب عطفا على قنوان وذلك المحذوف اعني
من الخضر او الكرم عطفا على من النخل ولا تجوز كذا ذكره التفتازاني
لكن اذا اورد في شرح الكشاف وفيه وجه آخر ذكره ابو حيان

قال وهذا العطف اعني عطفها على قنوان هو على ان لا يلحظ فيه
قيد من النخل فكأنه قال ومن النخل قنوان دانية وجنات
من اعناب حاصلة كما تقول من بني تميم رجل عاقل ورجل من
قريش منطلقان ثم اورد على هذه القراءة بانه لا دلالة فيها
على ان الجنات والاعناب من آثار القدرة ويندفع بان
ذلك مفوض الى شهادة العقل ودلالة المقام كذا ذكره التفتازاني
لكن اذا اورد السؤال من جهة الترجيح لا يندفع بهذا كما مر من
التوجيهات ظهر لك ان قراءة النصب اظهر واوضح سيما اذا
عطف على نبات فلذا اختاره المصنف بقي هاهنا شيء وهو ان قوله
من اعناب اوله الزمخشري بقوله من نبات اعناب
وعلله التفتازاني بان البستان لا يكون من العنب نفسه بل من
النبات والاشجار فلم لم يتعرض المصنف لذلك فلعله انما لم يتعرض له
لانه يجوز بلا تأويل لان الجنات من الاعناب يكون من جنات
الاعناب فجاز جنات من اعناب بلا تأويل بحيث يتساوى
التأويل والتصريح في المعنى فالامر سهل ولا حاجة الى التعرض له بل
الصريح يرجح عليه **قوله** عطف على نبات هذا قول الزمخشري
والاخفش ونص ابو البقاء عليه وقال ابن عطية عطفا على جنات
وهذا مبني على ما اختلفوا في ان المعطوف الثالث فصاعدا هل
هو معطوف على الثاني او على الاول نحو مررت بزيد وعمرو و
خالد فقال يحتمل الامرين وثمرة الخلاف يظهر في نحو مررت بك
وبزيد وبعمرو فان عطف على الاول لزمت الباء والا جازت

قوله او نصب على الاختصاص لم يقرأ بهما احد الا منصوبتين مع اقتضاء
ظاهر الكلام خفضهما عطفا على اعناب فناسب ان يحمل العدول
الى النصب لقصد الاختصاص فاما المص فقد قدم الاظهر قوله
لعزة هذين الصنفين اشارة الى وجود شرط الاختصاص فيهما
قوله حال من الرمان لقربه ذهب اليه سيبويه في نظائره
مستدلا بقولهم • نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فحذفت
الحال من الاول والتقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه وقيل
حال من الاول لتقدمه فيحذف حال الثاني واليه ذهب الزمخشري
مستدلا بقول شاعر • كنت منه ووالدي بريئا • واعترض عليه
ابو حيان بانه لا يتعين فيه ما ذكر لان بريئا على وزن فعيل كصديق
ورفيق فيصح ان يخبر به عن المفرد والمثنى والمجموع فيحتمل ان يكون
بريئا خبر كان على اشتراك الضمير والظاهر المعطوف عليه فيه
اذ يجوز ان يكون خبرا عنهما لا يقال هذا كلام على المثال لانا نقول
الغرض منه اثبات المدعى بالاستعمال فلا يتم الا اذا تعين الاستعمال
وايضا الاستدلال بقوله والله ورسوله احق ان يرضوه غير
صحيح لما فيه من غير احتمال اللهم الا ان يجوز ذلك الاحتمال
ائمة العربية ولم يعرف هذا بعد قوله اى بعض ذلك
متشابه قصد بهذا التفسير تطبيق ضمير ذي الحال الذي في الحال يعني
الحال حيث انه مفرد وجعله مثنى او جمع فان كان لكل واحد منهما
فهو اما مشتبه او غير مشتبه ولا يتصور ان معا في واحد وان
كان الجميع فالجميع ليس بمشتبه اى ليس بمشتبه ولا غير مشتبه فاشار

الى دفع بقوله اى بعض ذلك يعني المراد بكل واحد هو الجنس او
اعتبر كلا منهما جنسا واحدا فبعضه كذا وبعضه كذا وكذا اذا اريد الافراد
والمراد بالجميع جميع الجنسين او جميع الافراد وذلك الحالان موزعان
فبعض ذلك الجميع كذا وبعضه كذا والجنس والجميع يقبلان التبعيض
لمرجع الضمير اما البعض المضاف الى الاسم الاشارة الذي يشار
به الى واحد ومتعدد على السواء ولذا صح دخول البين عليه كما
في قوله تعالى عوان بين ذلك كما ذكر في موضعه اى مشتبها
بعض ذلك وغير مشتبه بعضه والضمير الى الجنس او الى كل واحد
من الجنسين على سبيل البدل او باعتبار كل واحد او باعتبار الكل
والجميع او باعتبار كليهما كقوله كلتا الجنتين آتت اكلها كما ذكرنا
في هذا الكتاب كل ذلك مفهوم الكلام يجوز عود الضمير اليه ويجوز
توجيه الكلام بحيث لا يحتاج الى تقدير المضاف بان يقال ثم
مشتبها وغير مشتبه يعود الى ذلك او الى الجنس او الى الجميع او
نحوهما مما يصح عود الضمير اليه باعتبار ما على قاعدة العربية وقولنا بعض
ذلك متشابه وبعضه غير متشابه يكون شرح تصوير المعنى لا تقدير المضاف
لان من الظاهر بان المتباينين اذا اسند الى جنس واحد
لا يعد من التناقض بل يوزع بين افراده وبهذا تبين انه لا
حاجة في تطبيق ضمير الحال لذيها الى التأويل باسم الاشارة ولا
الى المضاف المقدر ولا يخفى المفهوم من كلام المص في ذلك كما
توهمه البعض مع انه لو اراد المص تأويل ضميره باسم الاشارة
لقال اى ذلك متشابه فلما قال اى بعض ذلك على حذف المضاف

كما قاله علم التفسير عايد الى بعض غاية اى بذلك لان البعض يفضا
الى مستوفى فيناسب تلك العبارة لا لان مرجع الضمير ذلك
فكيف يأول تطبيق الضمير باسم الاشارة افلا يرون قول الزمخشري
والمعنى بعضه متشابها وبعضه غير متشابه واما ذكر متشابها في الموضعين
اشارة الى تساويهما لكثير يشترك الافتعال والتفاعل بمعنى كما
الاختلاف والتخالف والاستواء والتساوي يدل عليه قوله تعالى
فيما يأتي متشابها وغير متشابه لكانه نعيره واما قيد بهذه الحال
ليدل على ان خلقه تعالى بالقصد والاختيار لا بسبيل اتفاق الحال قوله
في الهيئة واللون قيل هذا يدل على ان المراد بالزيتون والرمان
الثمرتان فيصار الى الاستخدام في ضميرهما في الى ثمره واذا تاملت
فيما اسلفناه في بيان تطبيق الحال بصاحبها عرفت انه يجوز هذا
بلا استخدام فافهمه جيدا قوله اى ثمر كل واحد من ذلك
اعاد الضمير على سبيل البدلية ويجوز غيره على ما قررنا بما قدمناه لك
قوله وقرأ حمزة والكسائي من السبعة وخلف ايضا من
العشرة بهذه قراءة الاخوة قوله كيف يثمر ضئيلا اى صغيرا جدا
وتبقا حيرا استفيد من قوله اذا اثمر بان يراد به حين الاثمار
على ما هو المتبادر وبه ظهر المقابلة من الى ثمره وينعه حتى يصح عطفه
عليه والمقصود الاستدلال بكمال التفاوت مع انها نابتة في
ارض واحدة وبماء واحد وهواء على كمال القدرة قال التفتازاني
بعد ما شرح كلام الزمخشري هاهنا بما شرحنا به كلام المصنف
هذا لا يتم ما نقل عن المصنف يعني الزمخشري من ان عطف ينعه

على ثمره من سنن الاختصاص على طريقة وجبريل وميكال للدلالة
على ان الينع اولى من الغض فلذا لم يقل الى غض ثمره وينعه
هذا ويمكن ان يقال وهو توجيه حسن على تقدير صحة النقل عنه
انه حمل قوله تعالى اذا اثمر على الوقت الممتد من حين
بدوه الى تمام ينعه واخر الامر بمدا ومنه النظر الى ثمره كما في
قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والمراد النظر الى الثمر
من اول حاله الى آخره فيكون ذكر الينع على سنن الاختصاص و
لا يفوت المقصود ح ايضا لان ذلك المقصود يشمل على كمال
التفاوت بين اول الاثمار وآخره وعلى دقائق الاستحالات
الكثيرة الدالة على كمال دقائق القدرة الكاملة وقوله يثمر ضئيلا
ارشاد الى كيفية النظر كيف بدئه ثم تعيده ثم قوله والى حال نضجه
اشارة الى تقدير الوقت ليس امرا ضروريا بل يمكن الاكتفاء با
لمذكور ثم انه يمكن عطف ينعه على اثمر من جهة المعنى كانه قيل وقت
اثماره وينعه قيل وهذا اولى ونقول لولا انه خلاف الظا
قوله الى نضجه فالينع اما مصدر او صفة قوله ضخما ذا نفع و
لذة اشارة الى ضخامة التفاوت بين الحالين كما وكيفا قوله
ينعت الثمرة كمنع وضرب ينعا وينعا وينوعا بضمها كذا في القاموس
وقيل عن الليث بكسر عينه كعلم قوله وينعه عطف على ثمره
بالجر على الحكاية وهذا اولى من قول بعض المحشين وينعه بالجر عطف
على بالضم وهي قراءة ابن محيصن قوله على وجود القادر الحكيم اما
الدلالة على وجود القادر فظاهرة واما على وجود الحكيم فلانه

كما يرى جعل بعض الاشياء مترتبا على بعض حسبما جرت عادته تعالى
ونشر حكمته في العوالم بارادته المرجحة بنفسها وقولنا وترجيح ما تقتضيه
حكمته فالاقتضاء ايضا بارادته وعادته فانه تعالى قادر على خلافه فما
تفرع ما قيل ان هذا يشعر بان المرجح بالحقيقة الحكمة والمصلحة وهو
غير ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان المرجح الارادة
وتعلقها لذاتها لا المخصص من خارج فانه لا ينافي وجود مخصص الا
الارادة ولذلك تفصيل في موضعه ثم انه افراد المؤمنين
بالذكر مع ان تلك الآيات لغيرهم ايضا لانهم المهتدون بها
المنتفعون بنفعها وان كانت دلالتها عامة لكل ناظر من مسلم
او كافر وبهذا الاعتبار قال ويبين آياته للناس كما قال
هدى للمتقين في موضع وهدى للناس في آخر اولانه لا ينتفع
بالتأمل فيه الا من صقل العقل واستعمله في تدبر الآيات فانها
كالغذاء الصالح لحفظ الصحة لا لجلب نفعا ما لم يكن الصحة حاصلة
الا ترى الى قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة
للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا وقوله تعالى قل هو للذين
آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو
عليهم عمى هذا ما ذكره المصنف في سورة البقرة والذي يرجح ما ذكره
الزمخشري من انه كقولك للعزيز المكرم اعزك الله [illegible]
على ما هو ثابت كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ووجه آخر ذكره
الزمخشري ايضا وهو ان المراد بهم من هو مشارف للايمان
كقول النبي عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه ونحوه وهذا مثل

قول الامام ان قوة الادلة لا تفيد الا باذن الله تعالى لقوله
تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله ويجعل الرجس على
الذين لا يعقلون فالمراد بالمؤمنين المقدر ايمانهم يعني فلو قال
للناس لدخل فيه من يجعل عليهم الرجس من الذين لا يعقلون
فالظاهر انها نزلت في الكافرين وفي الكواشي قالوا انها نزلت
في الزنادقة قوله بان عبدوهم قالوا كان بعض العرب
يعبدها ارادوا ان عبادتهم نفسها تشريك منهم سواء اعتقدوا
تعدد الواجب او قالوا بامكانهم لكن الله تعالى فوض اليهم
تدبير هذا العالم او غير ذلك دل عليه قوله تعالى ويوم يحشرهم
جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وقوله و
قالوا الملائكة بنات الله عطف على عبدوا ادل عليه قوله تعالى
ويجعلون لله البنات سبحانه وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا وهذا اشراك قولي كما ان الاول فعلي من حيث ان
البنات من جنس الاباء ولذا قال تعالى وجعلوا له من عباده
جزءا فلا جرم انه شرك سبحانه ان يكون له ولد قوله
وسماهم جنا لاجتنانهم اي لصدق المعنى اللغوي للجن عليهم وهو
بيان لمصحح الاطلاق وقوله تحقيرا مرجح له وقيل المراد به التشبيه
بالجن ولاجتنانهم بيان لوجه الشبه فان قيل التحقير على هذا القول
ظاهر للتشبيه بالحقير فما وجهه على ما ذكرته قلت التشريك في الاسم
يكفي فيه ولا حاجة الى التشبيه وقيل سموا به لكون شركة شركائهم
مجنونة مستورة معدومة بحيث لا دليل عليها وكل ما هو كذلك

فهو معدوم في الديانات كاصرحوا به وبهذا الاعتبار صح نسبتهم
الى الجنون فبالحقيقة هم المجنونون **قوله** تحقير الشانهم الشنيع
وضعا منهم ان يبلغوا هذه المرتبة تعليل للعلل بغاية وهذه علة
الغاية التي هي فائدة المجاز **قوله** لانهم اطاعوهم لقوله تع
بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون وقوله لا يطاع
الله لقوله تع اذ نسويكم برب العالمين فهذا تشريك في
الطاعة جعله الشارع امارة للتشريك الذاتي فلا فرق بينهما كما
فهو حقيقة شرعية ولو كان مجازا لغة في حق التشريك الذاتي
قوله بتسويلهم في الاسناد اليهم بانهم شركاء مجاز عقلي
والتسويل من السول وهو استرخاء ما تحت السرة من البطن فمعنى
سولت لكم انفسكم امرا زينته وهونته في اعينكم وقال الازهري
هو من السول فاصله بالهمزة **قوله** والشيطان خالق الشر
قيل اراد به ابليس نوجه جمع الشركاء انهم قالوا الملائكة عسكر
الله والشياطين عسكر ابليس والله مع عسكره يحارب ابليس
مع عسكره لكانهم جعلوا الشياطين بزعمهم شركاء كذا قال الامام
والظاهر انه اراد به الجنس ولذا عدل عن قول الزمخشري
وابليس خالق الشر لما روي عن ابن عباس رض والكلبي
رحمه الله ان الآية نزلت في الزنادقة الذين قالوا الله خالق
النور والناس والدواب والانعام والخيرات وابليس
خالق الظلمة والسباع والحيات والعقارب والشرور
فبقولهم بخلق الذوات يعتزلون عن المعتزلة ولابليس ذريات

واتباع يفوض هو اليهم كثيرا من الامور فقد جعلوا الله شركا
فعلم منه ان الشياطين يخلقون الشر وعلى زعمهم فلا وجه لتخصيص الخلق
المذكور بابليس وحده وتاويل جمع الشركاء بالمجاز بعد العدول
عنه الى ذكر الشيطان الذي هو اعم من ابليس واما تخصيص
الزمخشري به فلانه رئيسهم قال الامام الرازي هذا مذهب
المجوس واما نسبه ابن عباس رض الى الزنادقة لان المجوس
كانوا ملقبون بالزنادقة لان الكتاب الذي ادعى زرادشت
اللعين انه نزل عليه من الله يسمى بالزند والمنسوب اليه يسمى
بالزندي فعرب فقيل زنديق ثم جمع على زنادقة **قوله**
كما هو اي الثنوية المانوية والريصانية من الثنوية قالوا فاعل
الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون
الشيطان وهو ما ذكره المص ثم ان المفهوم من كلامه ان الآية
نزلت فيمن وافق مذهبهم مذهب المجوس من الثنوية وكلام
الزمخشري وهو وقيل هم الذين زعموا ان الله خالق الخير
وكل نافع وابليس خالق الشر وكل ضار مطلق سواء كان
من الثنوية اولا لم يتعرض بالثنوية ولا ضرار ولا تنافي بين ذكر
ما يجوز ذكره وتركه وبين تركه فكلام الكشاف يحتمل ما ذكره المص
فايهما يثبت من سبب النزول يحمل عليه فلعل عنده تعارضا فيهما
فجعل كلامه بين بين **قوله** ومفعولا جعلوا لله شركا
هذا الكلام ظريف وبيان لطيف جيء به على اسلوب النظم البديع

اشارة الى ظهور هذا المرام بلا تصرف فى الكلام كما فى غيره
يعنى ان لله شركاء مفعوله الاول ولله مفعوله الثانى متعلق
بمحذوف لان ما لا يصلح لان يكون مبتدا اذ لا يصح كونه مفعولا
اول فى هذا الباب كما تقرر فى موضعه وقدم الثانى على الاول
لكونه محط الانكار فيكون دونه وكون اسم الله اقرب عن
السامع لاستعظامه ذلك ولان الاول منكر يستحق التاخير نظرا
الى اصل الكلام ليصلح للابتداء فظهر ان تقديم المفعول الثانى
على الاول خلاف الاصل فى باب المفاعيل يطلب له نكتة
فلا يتوجه عليه ما ذكره التفتازانى من انه على تقدير كون لله
شركاء مفعولى جعلوا يكون تقديم الخبر الظرف على المبتداء
النكرة جاريا على الاصل غير معلل بالاهتمام والاستعظام على ان
تقديم المسند على المسند اليه خلاف الاصل يقدم لتصحيح المبتدا
او غيره غايته ان بعض النكتة لا ينفك عنه الا يرى ان تقديم
المسند اليه بذكره وواقع مع انه الاصل ولذلك اختار السكاكى
الا انه جعل الجن منصوبا بفعل مضمر دل عليه السؤال المقدر كانه
قيل من جعلوه شركاء فقيل الجن ولا يرد عليه ما اعترض به
صاحب الايضاح من ان سوق الاية للانكار التوبيخى فحصر
الانكار تعلق جعلوا بكل من الله وشركاء الا باعتبار تعلقه
بالاخر وهو ظاهر فلا يكون فرق بين جعلوا شركاء لله
وجعلوا لله شركاء وكذا كل متعد الى مفعولين يكون الاعتناء
بذكر احدهما باعتبار تعلقه بالاخر لم يصح تعليل تقديم ما قدم منهما

بالاهتمام لان هذه المقدمة ممنوعة اذ ربما يكون فى احدهما
يوجب زيادة الاهتمام كما نحن فيه فتامل والجن بدل من شركاء
اجازه الزمخشرى وابن عطية والحوفى وابو البقاء ومكى الا
ان مكيا حكى عنه انه قال وان شئت جعلت شركاء مفعولا
اول والجن بدلا منه ولله فى موضع المفعول الثانى واللام متعلقة
بجعل فرد عليه بانه لما جعل مفعولا تعين تعلقه بمحذوف حتى
لا يكون ظرفا لغوا لا محل له من الاعراب والجواب ان مراده
بالتعلق التعلق اللغوى الذى يكون بين الفعل ومتعلقاته اذا المفعول
من متعلقات الفعل لا الصناعى الفارق بين اللغو والمستقر و
الغرض منه دفع احتمال تعلقه بشركاء كما فى الوجه الاخر الذى
ذكره قبيل هذا الوجه فقال فيه واللام متعلقة بشركاء اذ كان تقديم
ذلك حينئذ اصلا ومعناه انه اذا كان مفعولا له يكون متعلقا به
لا بغيره لانتقال اسناده التعلق الى اللام يدل على انه صناعى
لانا نقول ذلك لكون التعلق بسببها ورده السكاكى كما عرفت
وابو حيان ايضا بانه لو كان بدلا لكان التقدير وجعلوا لله الجن
وليس له كثير معنى واجيب عنه بان المبدل منه ليس فى حكم التنحية
بالكلية كما صرحوا فى مواضعه قال الفراء وابو اسحق بجواز كون
الجن بدلا من الشركاء ومفسر للشركاء هذا نص عبارتهم
والعجب من الزمخشرى ان كلامه عند قوله تعالى فى سورة المائدة
ما قلت لهم الا ما امرتنى به ان اعبدوا الله ربى وربكم يدل على
ان البدل فى حكم المبدل منه بالكلية وكلامه هنا يخالفه والعجب

من ابى حيان انه رد على الزمخشرى هناك بانه لا يلزم فى كل
بدل ان يحل محل المبدل منه قال الا ترى الى تجويز النحويين زيد
مررت به ابى عبد الله فلو قلت زيد مررت بابى عبد الله لم يجز
الا على قول الاخفش فكيف يرد عليه ههنا اللهم الا ان يؤول بانه
جدلى فتامل بقى ههنا عجب آخر وهو ما فهمه بعض الناظرين
فى كلام الزمخشرى وذلك انه قال وان جعلت لله لغوا كان
شركاء الجن مفعولين قدم ثانيهما على الاول فان قلت ما فائدة
التقديم قلت فائدته استعظام ان يتخذ لله شريك من كان
ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك ولذلك قدم اسم الله
على الشركاء والمفهوم منه ان السؤال على هذا الوجه المذكور دون
الوجه الثانى فى الكشاف ايضا والجواب ايضا على هذا الا انه
لما ترشح منه جواب الوجه لتقديم الظرف اللغو مع ان حقه التاخير
عن المفعول به وكذلك جواب تقديم المستقر على المفعول الاول
فى الوجه الاول مع ان حقه التاخير بعد صيرورته مفعولا ثانيا كان فيه
قال ولذلك قدم اسم الله على الشركاء يعنى سواء جعل مستقرا
او لغوا افاد تقديمه الاستعظام المذكور وهو ظاهر مع انه محل النقاش
على تقدير كونه ظرفا لغوا وبينه بما ذكرناه فيما سبق بقولنا فلا يتوجه
عليه ما ذكره التفتازانى الى آخره وقد عرفت رده هناك
وحمله البعض على تقدير كونه مستقرا مفعولا ثانيا وهو الوجه الاول
وقد عرفت ما فيه فلا وجه للتخصيص ثم ان بعضهم منع استفادة
الاستعظام من تقديم لله شركاء على الجن واعترض على الز

مخشرى

مستندا بان التقديم بحسب المقام يدل على ان المقدم ادخل
فى الانكار لا على ان المؤخر لا دخل له فى الانكار اصلا وانت
خبير بان الاستعظام المذكور انما ينشأ من اتخاذ الشريك
لله لا من غيره وذلك لان اتخاذ الجن شيئا مثلا واتخاذ
الجن شريكا لغير الله واتخاذ الشريك لشىء غير الله لا استعظام
فى شىء منها اصلا لكن اتخاذ الجن شريكا لله فيه استعظام
وكذا اتخاذ الشريك لله مطلق وهو اصل المحذور فتقديمه يفيد
بقرع مسامع السامع من اول الوهلة قبل وروده الجن بما هو المقصود
وهو المقصود وليس المقصود استفادته منه واستقرار المعنى
الكلام عليه حتى يقال المؤخر له دخل فى الانكار والاستعظام
قوله او شركاء الجن قال الحوفى يجوز كون شركاء هو
المفعول الاول والجن الثانى ورد بانه لا يصح لما ان الاول
فى هذا الباب مبتدأ فى الاصل والثانى خبره وتقرر انه اذا اجتمع
معرفة ونكرة جعلت المعرفة مبتدأ والنكرة خبرا من غير عكس الا
فى ضرورة ولا ضرورة ههنا انتهى ويمكن توجيهه بان يكون المراد
بشركاء المعهود اى التى فى زعمهم كما قال تعالى زعمتم انهم فيكم
شركاء والمعنى جعلوا شركاءهم المعلومة عندهم المعهودة
بين المتكلم والسامع والمراد زيادة تشنيعهم بانهم بعد اتخاذهم
اربابا من دون الله وعدلهم بالله تعالى وتسويتهم اياها به تعالى
ينزلونهم الى تلك الدركة بخلاف ما اذا كان مفعولا ثانيا لانه
يصير المعنى صيروا الجن شركاء لله والمفهوم منه ترجيح الجن

الى درجة الشركاء لا تدرك الشركاء الى درك الجن او ما
يشبه الجن وهم بعض الملائكة على بعض الاقوال يشهد بما ذكرناه
الذوق السليم والطبع المستقيم **قوله** ولله متعلق بشركاء
وقيل بجعلوا وقوله او حال منه يعني ليس بمتعلق بالملفوظ بل هو مستقر
قاله ابو البقاء ورد بانه لا يصح اذ يصير المعنى جعلوهم شركاء
في حال كونهم لله اي مملوكين له وهذه صفة لازمة غير منتقلة وليس
المقام مقام تاكيد حتى تكون مؤكدة وايضا فيه تهيئة للعامل في
معمول وقطعه عنه فان شركاء يطلب هذا الجار ليعمل فيه
والمعنى منصب على ذلك وجوابه نعم الحال الصفة لازمة لكن اذا
راى المتكلم على السامع ما يباين لزومها نزلها منزلة المفارقة
فيجعلها حالا استبعادا ومنه ذلك كقولك هل ضربت زيدا
وهو ابوك فهي في المعنى كما قال ع. من قائل هل لكم مما ملكت
ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم
انفسكم وكقوله تعالى وجعلوا له من عباده جزءا فمعنى هذه الآية
الكريمة ح وجعلوا شركاء له من مماليكه وهم لا يرضون بمثل
هذه الحال فيما بينهم ونظيره قوله تعالى ويجعلون لله البنات سبحانه
ولهم ما يشتهون واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا
وهو كظيم وهذا غاية في الاستبعاد والغاية في المقصود والمراد
قوله وقرأ الجن بالرفع قرأة ابو حيوة ويزيد بن قطيب
قال ابو حيان هذه القراة تؤيد نصب الجن بفعل مضمر كما ذكرناه
عن السكاكي وكون ذلك على سبيل الاستعظام لما فعلوه والاستفهامي

بمن جعلوه شريكا له تعالى وقال مكي واجاز الكسائي رفع الجن
على معنى هم الجن فلم يروها عنه قرأة فقيل عليه كانه لم يطلع على قرأة
غيره كذلك الا ان يكون اراد بيان انه اجاز هذه القراة الشاذة
احد من السبعة لكن لم يقرأ بها فلا يلزم منه كونه لم يطلع عليها
قوله وبالجر على الاضافة للتبيين قرأة شعيب بن ابي حمزة
ويزيد بن قطيب وابو حيوة في رواية عنهما قال ابو حيان ولا
يتضح معنى هذه القرأة التقدير وجعلوا شركاء الجن لله يعني
لا معنى لان يقال وجعلوا الشركاء الذين هم الجن لله لان
الظاهر حينئذ تعلق لله بجعلوا ولا يظهر له معنى وهو ظاهر مقصوده
الاشكال بحسب الاعراب الصناعي لا بحسب مقصود الكلام
فلا يدفعه جواب من قال معناها واضح كما ذكره الزمخشري
في قوله والمعنى اشركوهم في عبادتهم لانهم اطاعوهم
كما اطاعوا الله لان معناه ليس معناه بحسب التركيب الصناعي
بل هو بيان لمعنى تشريكهم مع انهم لئن سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله يعني المراد تشريكهم في العبادة بحيث
تدرج الى درجة الشريك الذاتي بل الجواب انه متعلق
بمحذوف يدل عليه لفظ الشركاء والآية الكريمة التي في
سورة الذبح وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قال المص
هناك يعني الملائكة ذكرهم باسم جنسهم وضعا منهم ان يبلغوا
هذه المرتبة وقيل قالوا ان الله صاهر الجن فخرجت الملائكة وقيل
قالوا الله والشيطان اخوان فهو اي المتعلق اذا نسبا

او عليها ولو سلم تعلقه بجعلوا لمعنى جعله خصه به ونسبه اليه كقوله تعالى
ويجعلون لله البنات سبحانه على ما هو المشهور وسيذكر بعد هذا
بقوله وجعلوا له اختلقا فهم للانك حيث نسبوه اليه فاتضح ايضا
معنى القراءة المذكورة قوله والمعنى قد علموا قد لتقريب الماضي
الى الحال فصح به وقوع خلقهم حالا والمعنى جعلوا له شركاء
وشانهم كونهم مخلوقين وظاهر ان هذا الشان تقارن
جعلهم له في الماضي مع انه اذا كان علة البقاء علة الوجود
بعينها كما حقق في موضعه كان الامر اظهر والحال اسهل واليه
اشارة في كلام المصنفين وهو قولهما وقد علموا ان الله خالقهم
دون خلقهم لكن اعتبر العلم لانه ان لم يعلموا ذلك لم يكن التشرك
منهم مستبعدا والحال انما للاستبعاد ومن قال انما اعتبر العلم لتصحيح
هذه الحال فان خلقهم لا يقارن جعلهم لم يكن خبيرا من الحال ولا من
المقام للاستبعاد واختار المصنف كون الضمير في خلقهم للجاعلين ولم يلتفت
الى ما ذكره الزمخشري بصيغة التمريض فقال وقيل الضمير للجن لان
جعل من لا يخلق كمن يخلق ابعد وافحش من جعل المخلوق كما
لاحتمال كون المخلوق خالقا لغير خالقه احتمالا عقليا فهذا اقرب
من الخلق يشبه ولهذا قال تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق دون
ان يقول افمن يخلق كمن يخلق فان قيل قوله وخلقهم
اثبات الخلق لله تعالى فمن اين يستفاد نفيه عن الغير حتى يتم المقصود
وهو التوحيد قلنا بمعونة المقام وايضا يعينه قوله تعالى قل ادعوا
الذين زعمتم من دون لا يملكون مثقال ذرة في السموات

ولا في الارض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير و
قيل ان الشيء الواحد لا يكون مخلوقا لخالقين فقوله خلقهم في قوة
ان يقال دون الجن فلما توجه عليه جواز الاجتماع في الخلق بطريق
الاشتراك قال لا يضره ذلك لان المراد بالخلق في وخلقهم
ما هو بالاستقلال اذا علل بمعونة المقام يعود هذا الى الجواب
الاول مع ان ذلك القائل جعلهما متقابلين وان علل بما ذكرنا
من الاية فكفى به وحده وبالجملة ما ذكره غير تام بنفسه باستقلاله
قوله وقرئ خلقهم قراءة يحيى بن يعمر قال ابو حيان وكذا
في مصحف عبد الله ورد عليه من حيث ان الشكل الاصطلاحي اعني
ما يدل على الحركات وما يدل على السكون كالجزمة كانت مصاحف
السلف عنها مجردة والضبط الموجود بين ايدينا الموجود اليوم امر
حادث يقال ان اول من احدثه يحيى بن يعمر فكيف نسب
ذلك لمصحف عبد الله بن مسعود ويمكن الجواب عنه بمنع كلية
التجرد المذكور لم لا يجوز ان يقع فيه بعض ما ذكرنا درا والمحدث
انما هو كليته قوله اي وما تخلقونه من الاصنام فالخلق بمعنى
المخلوق قوله وجعلوا له اختلقا فهم اشارة الى ان هذا
العطف على تقدير ان يجعل مفعولا لجعلوا لله شركاء بخلاف
العطف الاول ومن لم يتنبه للاشارة علق هذا المشار اليه
على قوله او على شركاء بقوله هذا انما يصح على تقدير ان يكون
مفعولا لجعلوا لله شركاء وبما قررناه يتبين فساد ما قيل وعلى
هذا يكون جعل متعديا الى مفعول واحد فلا يصح جعله في المعطوف

عليه متعديا الى مفعولين ثم تجوز ذلك يعنى تعديته الى مفعول ا
فى الموضعين لكن الانسب معنى التصيير فتأمل قوله حيث
نسبوه اليه كقوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها
آباءنا والله امرنا بها وقوله تعالى الذين قالوا ان الله
عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار
قوله افتعلوا وافتروا وسئل الحسن عن خرق فقال كلمة
عربية كانت العرب بقولها كان الرجل اذا كذب كذبة فى ناد
القوم يقول له بعضهم قد خرقها والله ويجوز ان يكون من خرق
الثوب اذا شقه اى اشتقوا له بنين وبنات كذا فى الكشاف
وكذا اذا كذب كذبة فى نادى القوم كانه شق العدم وكشف
عنها واخرج منه ما هو المطبق عليه فى عدم او شق ذلك النادى
بان القاها بين اظهرهم واظهرها من مكانها قوله اى
زوروا لان المزور محرف مبدل مغير للحق الى الباطل
قوله فقالت اليهود عزير ابن الله فالمراد بالبنين ما فوق
الواحد وانما جمع باعتبار ان يجوز الواحد منهم وما فوق الواحد
واحدا وباعتبار الفارقين وقد يقال انهم اثبتوا البنين لقوله
وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم
يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق فاراد المصنف بهذين
القولين ينبغى ان يكون لاجل المثال لا للحصر ويدفعه تفسيرهم تلك
الآية بان معناه نحن اشياع ابنيه عزير والمسيح او مقربون
عنده كقرب الابناء واما قوله بل انتم بشر ممن خلق فانه يشعر

بان المراد ما يقال فدفعوه بان معناه لا مزية لكم على ساير الناس
بكونكم اشياعا لهما يعاملكم معاملة ساير الناس من خلقه فانكم بشر
مثلهم قوله من غير ان يعلموا حقيقة ما قالوا اى بالبداهة
بدليل مقابلة قوله ويردوا عليه دليلا لان البداهة او الاستدلال
يكشف عن خلافه ولا يجوز مثل ذلك عند عاقل لان العلم بوجود
الواجب تعالى استدلالى والثابت به انما هو المطلق والمطلق
يتقرر بوجود الواحد فالتعدد يحتاج الى دليل آخر واذ ليس فمن اين
يذهب اليه عاقل ومن ثمة قال ابراهيم عليه السلام وكيف اخاف
ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم
سلطانا فاى الفريقين احق بالامن ان كنتم تعلمون او هو كناية
عن نفى ما قالوا فان ما لا اصل له لا يكون معلوما ولا يقام عليه
دليل ويجوز ان يكون المعنى ملتبسين بغير ما علموا فان كل عاقل يعلم
انه تعالى منزه من خصايص الامكان وان الولد منها ويحتمل ان يكون
المراد بالعلم علم الله تعالى لان عدم علمهم مستفاد من قوله خرقوا
فالمعنى ونسبوا اليه بغير علمهم بنين وبنات بغير علم الله تعالى والمراد
ايضا نفى البنين والبنات وهو اى نفى وجود الشئ بنفى علم الله
تعالى من عادة القرآن العظيم كناية بانتفاء اللازم عن انتفاء الملزوم
منه قوله تعالى وجعلوا لله شركاء قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم
فى الارض ام بظاهر من القول فان قيل فاذا استفيد عدم علمهم
من خرقوا ففى غير هذا الوجه اى فائدة فى قوله بغير علم قلنا فائدة
التنبيه على انه لا يجوز نسبة الشئ اليه تعالى من غير اليقين ويحرم التكلم فى

في شأنه تعالى بالظن **قوله** وهو في موضع الحال من الواو
اي خرقوا غير عالمين فهو اما على التجريد في خرقوا او لتأكيد الحال
وقد عرفت فائدته وقوله او المصدر حذف عامله واقامة الصفة
مقامه ثم تسميتها باسمه **قوله** وهو ان له شريكا او ولدا
افرده مع ان وصفهم بالجمع بناء على ان نفي الجنس يستلزمه بالاولوية
فما في قوله عما يصفون موصولة والجار متعلق بتعالى ومفعول سبحان
محذوف لعمومه مبالغة اي انزهه عن جملة النقايص وتعالى عن
ذلك اي عما يصفون او هو من تنازع العاملين والاعمال
على المذهبين مشهور، ويجوز كونها مصدرية اي عن وصفهم وقوله ولد
لا يشمل البنات ولهذا لم يقل ابنا اختصارا في اللفظ واو
للتنويع لا للترديد وفي بعض النسخ وقع الواو مكان او **قوله**
من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها فان قيل قدم هذا الوجه
ههنا واخر الوجه الاخر بصيغة التمريض وعكس الامر فيما سبق
القول فيه في سورة البقرة افليس هذا يستلزم التناقض
بين القولين قلنا لا فان محلي القولين متخالفان حيث ان هناك
جاء قبله ما يدل على انه خالق لجميع الاشياء بقوله تعالى بل له ما في السموات
والارض كل له قانتون وبعده ايضا بقوله تعالى واذا قضى امرا فانما
يقول له كن فيكون فناسب معنى المبدع فيما بينهما ليتماسك
اجزاء الكلام بعضها ببعض واما ههنا فقد جاء قبله ما يدل على
تنزهه تعالى عن جميع النقايص بقوله تعالى سبحانه وتعالى عما يصفون
وبعده ايضا بقوله تعالى انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة فناسب

فيما بينهما ما يدل على امتناع الشركة في صنعه تعالى وهو بديع سماواته
وارضه واما الزمخشري فلم يفرق بين الموضعين **قوله** او
الى الظرف فيكون بمعنى في فهي اضافة محضة بخلاف الوجه الاول
والثالث **قوله** ثبت الغدر الثبت كصعب بمعنى الثابت و
الغدر كالقدر محركة كل موضع صعب كثير الحجارة واللخاقيق ورجل
ثبت الغدر يثبت في القتال وفي جميع ما يأخذ فيه من القول و
الفعل ويوصف به الفرس ايضا اي لا يفر عن المعركة والزحف
قوله بمعنى انه عديم النظير فيهما بناء على ان البديع ما لا يسبق
له نظير كقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل فاندفع به ما يوهم الاضافة
الى الظرف من كونه تعالى في السماء ولا تظن ان هذا المعنى خلاف
الظاهر لان المعتبر في ظروف الصفات كون الوصف مظروفا
لا الموصوف فان معنى قولك زيد ضارب في الدار الاخبار
بوقوع الضرب فيها والسر فيه هو ان الظاهر كون الظرف لغوا
متعلقا بالمذكور بخلاف المستقر ويقرب منه ما ذكره التفتازاني
من ان حاصله توقيت معنى البداعة وهو لا يوجب كونه نفسه
في السموات ثم ان بقوله عديم النظير فيهما يحصل الرد على المشركين
كما لا يخفى وهو المقصود من الآية فلا يرد عليه انه لا يلزم من نفي الشريك
فيهما نفيه مطلقا على ان الظاهر ان المراد بايرادهما هو جميع
الكائنات كما في قوله تعالى ما دامت السموات والارض على
ما ذكره في موضعه وقد مر مثله في قوله تعالى خلق السموات و
الارض وما قيل في الجواب ان زعمهم ان لا موجود خارج عنهما

فلا قطع فيه ومجرد الجواز انما يحصل المنع وبالمنع المستند على مجرد الجواز
لا يحصل الجواب عنه فتأمل **قوله** وحضره اي يكون له اعلم ان
فيه ثلثة اوجه الاظهر منها ما قدمه المص اذ لا تكلف فيه وهذا اقوى
فيه تكلف وهو ايقاع الانشاء خبرا فانه لا يكون بغير تأويل لان
الخبر لا يكون الا حالا للمخبر عنه والانشاء من حيث هو لا يقبله
وما جوزه البعض بلا تأويل • فامر خال عن التحقيق والتحصيل •
كما حققه الشريف في موضعه فاما تأويله على وجهين احدهما وجه
عام مشترك بين جميع المواضع التي تقع الانشاء فيه خبرا
وهو تقدير القول والآخر تقدير ما يناسب ذلك المواضع كما هنا
من ان قوله اي يكون على تأويل لا يكون وهذا وجه
مخصوص بهذا ولكن يجوز تقدير القول فيه ايضا بلا تعسف اذ لا
تعسف في قولنا بديع السموات والارض يقال فيه اي في حقه
وشانه اني يكون له ولد لانه لا فرق بينه وبين ساير المواضع في
هذا المعنى فلا وجه لقول التفتازاني واما على تقدير القول
فتعسف ظاهر وتوجيهه بان ذلك مستغنى عنه هنا بما ذكر
من ان الاستفهام ليس على حقيقته لا يصح كونه تعسفا بل انما يفيد
الظاهرية ثم ان ههنا وجها آخر للرفع ذكره المفسرون والزمخشري
ايضا وهو كونه فاعل تعالى وتركه المص لمكان الفصل وقيل لانه يستلزم
ارجاع ضمير سبحانه الى بديع السموات فيلزم الاضمار قبل الذكر
في المفعول اذ التسبيح والتعالي يتنازعان فيه كما لا يخفى ولا يخفى انه
لا يستدعي ذلك لجواز رجوعه الى الله العائد اليه ضمير قوله

او خبر قوله بينين ثم انه قال ورفعه على الخبر دون ان يقول وهو
مرفوع اشارة الى ان فيه قراءة غيره ذكرها الزمخشري وهي
قراءة الجر قرأها المنصور بدلا من الله او ضمير سبحانه او وصفا
لله على تقدير كون الاضافة محضة ويجوز الرد على قوله بدلا
منه واما الوصف للضمير فلا يجوز على رأي الجمهور مطلقا لكنه
على رأي الكسائي فانه يجوز الوصف عن ضمير الغائب والنصب
على المدح وهي قراءة ابي صالح الشامي **قوله** من اين او
كيف اشارة الى معنى انى وبعضهما من اي شيء وفي بعض النسخ
من اين فقط وهو يكفي ويمكن تعميم اين للكيف مجازا ولذا اتى
با و التنويعية **قوله** يكون منها الولد فيه ايماء الى وجه
تقديم اين على كيف في قوله من اين او كيف حيث ان
الصاحبة مكان صدور الولد فيكون التفسير من اين اليم ثمه
وبعضهم قال اي بمعنى كيف او من اين **قوله** للفصل بين
كان واسمه المؤنث الحقيقي فانه لا يجوز بلا فصل وبه يجوز الوجهان
كقول شاعر • لقد ولد الاخيطل ام سوء • على باب استها صلب
وشامة • وهذه القراءة للنخعي قال ابن عطية تذكير كان واخواتها
مع تأنيث اسمها اسهل من ذلك في ساير الافعال ولعل
وجه انها ليست افعالا تامة كالفصل في محل ولذا لزم لها الخبر
ويسمى ما في موضع الفاعل اسما وما في موضع المفعول خبرا وكثيرا
ما يعرف تذكير الاسم وتأنيثه بمطابقة الخبر اللازم ذكره بخلاف
ساير الافعال فانها افعال لها فواعل حقيقة والا انفعال المستدعي

تحقيق نفيس

للمطابقة الذي بين الفعل والفاعل ليس موجودا بين كان وخبرها
وبين اسمها بل ذلك الاتصال هناك انما هو بين الاسم
والخبر وهذا تحقيق معنوي حقيق بالقبول وان لم نعرف التصريح
به عن النحويين وقال ابو حيان لا اعرف هذا عن النحويين
ريد به الرد عليه والحال ان عدم العلم لا يستلزم علم العدم واما
التأييد لابي حيان بان الفارسي مع قوله بحرفية ليس لا يجيز ليس
منه قائمة فليس بشيء لان قول ابن عطية انما هو على مواضع الفعل
ولا الفصل فيما ذكر **قوله** ضمير الله او ضمير الشان قيل هلا
اذا كان العمدة في المفسر مؤنثا فالضمير ضمير القصة لا ضمير الشان
اقول بل ضمير الشان عام وضمير القصة خاص فلا منافاة بينهما
ثم اذا كان الاسم ضمير الله فله خبر مقدم وصاحبه مبتدأ والجملة
خبر يكن اوله وحده هو الخبر وصاحبه فاعل له لاعتماده واذا كان
ضمير الشان فالجملة هو به بما ذكر مفسرة له ولا يجوز فيه كون له
وحده خبرا وصاحبه فاعلا له لان ضمير الشان لا يفسر الا بجملة
صريحة والظرف مع فاعله لا يكون جملة صريحة ولا في حكمها وكون
يجوز كونها تامة او ناقصة **قوله** وانما لم يقل به مع انه مقام
الاضمار لتطرق التخصيص الى الاول فان ذاته مخصوص منه
فلو اضمر لم يفد شمول علمه لذاته الا بطريق الاستخدام وهو خلاف
الظ **قوله** وفي الآية استدلال على نفي الولد من قبل ادع
الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
فهذه الوجوه اقناعية لا تطلب فيها المقدمات البرهانية فالمنا
قشة

في بعض مقدماتها اختيار الارادة الاستدلال خارجة عن قانون
التوجيه فاحفظ هذا فانه ينفعك **قوله** الاول عدل فيه عن طريقة
الكشاف وهي انه خالق الاجسام العظيمة وخالق الاجسام
لا يكون جسما والولادة من خواص الاجسام لكون تقريره بوجه
برهاني فهو اقرب للاقناع لان تقرير الزمخشري قاصر عن
اقناع القاصر ثم ان المص قرر هذا الوجه في سورة البقرة بوجه
آخر وهو ان الوالد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادته عنه والله
مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال فلا
يكون والدا والفرق بين الموضعين ان هناك جاء بعد قوله
بديع السموات والارض بقوله واذا قضى امرا فانما يقول له
كن فيكون ومعناه انه لا يحتاج في شيء الى شرط وسبب من
المباشرة والمادة وانفصالها من محل وغيرها سوى ارادته
فلذلك التوجيه يناسبه واما هنا فقد جاء بعده بقوله انى يكون
له ولد وهذا السوق يدل على ان قوله بديع السموات والارض
يكفي في نفي الولد بغير انضمام شيء فهذا التوجيه مفهوم منه ويناسبه
فلله در المص في امثاله حيث لا يظفر به امثاله وقد يقرر بوجه يناسب
مفهوم البديع وهو ان المبدع ما يكون بغير مادة والولد ما يكون
بغير مادة وهذا انما يمشي اذا كان المراد بالسموات والارض
جميع المخلوقات على ما مر بخلاف ما ذكره المص **قوله** ان
المعقول من الولد ما يتولد من ذكر وانثى اي ولد الوالد او الوالدة
الذي يثبتونه وذا انما هو بالوالد فاللام للعهد لانه رد لقولهم ولد

الله واثباتهم الوالدية له فلا يتوجه عليه النقض بعيسى عم اذ يقال
يريد بقوله من ذكر وانثى منع الخلق فقط فتامل واما الجواب عنه
بان هذا بناء على الاكثر فليس بذاك لان التخلف في مادة يكفي
للخصم في الجدال لا يقال قوله تع لو اراد الله ان يتخذ ولدا لا
صطفى مما يخلق ما يشاء اليس يدل على ان المجانسة ليست بشرط
في التوالد لانا نقول معناه لو اراد ذلك لزم الاتخاذ مما
يخلق اذ لا واجب سواه لكنه محال لعدم التجانس فاستحال
الارادة وملخصه لو اراد ذلك لزم المحال فلا دلالة له عليه بل
عليه قوله بعده سبحانه هو الله الواحد القهار **قوله** منزه عن
المجانسة فلم تكن له صاحبة لهذا الوجه معنى قوله ولم تكن له صاحبة
قوله الثالث ان الولد لا بد له عليه انه يمكن ان يكون
قوله وخلق كل شيء دليلا برأسه لانه لا يعقل ان يكون الولد مخلوقا
للوالد لما عرفت من ان معنى التولد ان يحصل من مادة منفصلة
عن الوالد دون ما يوجد بايجاد الوالد فاقيل في دفعه من ان معنى
الخلق لكل شيء او العلم بكل شيء واحد وهو عدم الكفاءة ليس لعدم
اعتبار عدم الكفاءة فيه على ما بينا وقد يناقش في لزوم كون الولد
كالوالد في العلم بكل شيء ولا يخفى ان هذه المناقشة تتوجه ايضا
على لزوم كون الولد كالوالد في خلق كل شيء فان قيل بلزوم كونه كالوالد
في الخلق في الجملة فربما يمنع ذلك ايضا لانه لا يلزم كون الولد كالوالد
في جميع الاوصاف بل يجوز انتفاء بعض الصفات التي للوالد
عن الولد بالكلية وزعم البعض ان قول المص لذاته عالم حيث

قيد العلم بكونه لذاته قد وقع المناقشة المذكورة عن كلام المص
ولا يذهب عليك بطلانه والحق ان هذه الدلائل انما هي اقناعية
لا يقدح فيها المنع فيجوز كون كل من قوله وخلق كل شيء وقوله
وهو بكل شيء عليم دليلا برأسه لكن المص انما قصد به الموافقة بين
هذه الآية وبين سورة الاخلاص حيث عقب هناك قوله
لم يلد ولم يولد بقوله ولم يكن له كفوا احد فجعل آخر الدلائل ههنا
ايضا عدم الكفاءة بينه وبين احد نعم لو جعل خلق كل شيء دليلا
برأسه وعلم كل شيء دليلا لعدم الكفاءة يحصل ما قصده ايضا لكن ا[د]
تأييد عدم الكفاءة بوجهين ولا يفوت الدلالة ايضا على جواز كونهما
دليلين برأسهما كما ان الحال في الاخلاص كذلك فتامل نظر
فان قلت هل في تلك السورة الشريفة ما يدل على قوله
ههنا ولم تكن له صاحبة قلت نعم قوله هو الله الصمد يدل عليه
دلالة واضحة فهذه وتلك بينهما توافق وقوله فلا يكافيه ومعنا
لغنى الخالق عن المخلوق وحاجة المخلوق الى الخالق فيه اشارة اليه
لان معنى الصمد هذا **قوله** اشارة الى الموصوف فانه
لكمال تميزه بتلك الاوصاف بمثابة المحسوس المشاهد المشار
اليه فعبر عنه باسم الاشارة تنبيها على هذا وبما وضع للبعيد وهو
اقرب تعظيما له على ما هو المعروف من تنزيل البعد المعنوي منزلة
البعد الحسي وامثاله كثيرة سيما في الوحي المستطاب كذلك الكتاب
قوله اخبار مترادفة قال التفتازاني لان اهل العلم لا يجوز
ان يقع صفة الاسم الاشارة كانه مبني على ما ذكره في بعض رسائله

من ان الجزئي الحقيقي يخبر به ويقال هو تصريحه على شيء مثل هذا زيد
يجوز ههنا كونه خبرا لا صفة لان صريحه لا يقبل الوصف به
ورده الشريف بانه مأول بمسمى بزيد فالمحمول حقيقة ليس
بجزئي حقيقي وحينئذ لا فرق بين الخبر والصفة في هذا المعنى بحسب
المعنى الا ان يدعى ان هذا الوصف لم يسمع منهم ولكن كيف
يعرف احدا ان العلم حيث وقع في موقع الاخبار مع صحة معنى
الوصف متعين للخبر حتى يدعى ذلك مع ان تأويلهما واحد و
الحق ان وصف اسم الاشارة بالعلم مما لا يتصور بالعلم مما لا
يتصور لان اسم الاشارة وضع لتعيين ما وصف به والعلم متعين
بنفسه فيلزم منه تحصيل الحاصل بخلاف الخبر فافهمه جيدا قوله
ويجوز ان يكون البعض بدلا او صفة على التوزيع على الابعاض
او الجمع على سبيل البدل على بعض معين فالله مثلا بدل او صفة بتأويل
هذا ومن لم يجوز تعدد الخبر جعل ما بعد الجلالة ابدالا ذكره ابو البقاء
قيل فيه نظر لان ابدال المشتق عن غير المشتق قليل ويجاب عنه
بان هذه الصفات وان كانت مشتقة لكن من حيث اختصاصها
به صارت كالجوامد وجعل لكل خبر مبتدا مقدرا او الخبر كلها بمنزلة
اسم واحد كانه قيل ذلكم الموصوف هو الجامع بين هذه الصفات
قوله فكلوها اليه هذه الفاء هي فاء الفائدة يعني لما اخبر بانه
موكول اليه جميع الامور افاد باعتبار هذا المعنى الامر بالتوكيل لهذا
فائدة الاخبار بانه وكيل لخصوص كلمة الوكيل له مدخل في هذه الفائدة
وبهذا المعنى ما قيل ان هذا يفهم من الوكيل قوله ورقيب مطلع

اعمالكم اشارة الى المعنى الآخر للوكيل وهو الحفيظ قوله واستدل
به المعتزلة على امتناع الرؤية ارادوا به الامتناع العقلي فاتى في
الجواب بما يدفعه فمنع اولا دلالته على نفي الرؤية فضلا عن امتناعها
ثم تنزل عنه الى العادي ونفى عموم النفي في الاوقات وفي الاشخاص
بناء على تبين عدم دلالته على الامتناع العقلي وصرح به ايضا بقوله
مع ان النفي لا يوجب الامتناع العقلي وبقدر ما ذكرناه يحصل التمدح
الذي تمسك به المعتزلة من ان التمدح بالشيء يدل على ان خلافه
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فان التمدح لا يلزم ان يكون بالامتناع
الذي ذكروه لجواز كونه بالمعنى الذي سنذكره بقوله والاقرب الى
آخره او بامتناعها في الدنيا اذ هو فيما سواه تع غير مسلم ويجوز كون
التمدح بمجموع الوصفين اعني لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
فحينئذ لا يبقى لهم في الآية متمسك اصلا ثم ان هذه الاجوبة منوع
في مقابلة الاثبات فلا يتوجه عليه انه خلاف المتبادر كما قيل فان
قلت نحن نثبت المقدمة الممنوعة بالمنع الاول وهو لا نم ان الادراك
مطلق الرؤية لانه الوقوف على كنه الشيء بانه كما لا يدرك كنهه بالبصر
لا يدرك بالعقل ايضا فالتخصيص يقتضي تفاوتا بين العقول والابصار
وايضا لا يدرك البصر كنه غيره ايضا فكيف يحصل التمدح قلت رؤية
البصر اذا كان كاملا يصل الى كنه ما يتعلق به بالنسبة الى تلك الرؤية
وهو كونه على وجه الاحاطة على ما ذكروه في بعض الشروح ويدل
عليه قول المصنف يحيط بها وان لم يصل الى كنه حقيقته وماهيته بالنسبة
الى ادراك العقل فيحصل التمدح بامتناع ادراكه بكنهه دون غيره

قوله اذا كان كاملا بالنسبة الى قوة
قول صاحب الكشف حيث رد
على المصنف بان الرؤية ادراك
خاص فكيف توجد الرؤية
بدونه
م

فهو وجه التخصيص لان العقل لا يدرك اى لا يقدر على ان يدرك
كنه كثير من الاشياء المعقولة والارتياب فى رد المنكرين ان تعلق
الشرح بامتناع ادراك البصر بذاتها بقوة رزقها الله تعالى بعادة
لانه المعتاد من الابصار المتعارف بين الناس فلا يمكن
للبصر ان يراه باعمال حاسة البصر انما يرى الله تعالى بارائته
يمكن بمحض قدرته او بخلقه فى تلك القوة شأنا يصلح لذلك كما
روى انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
فى رؤيته وغير ذلك مما فى كتب الاحاديث والكتب الكلامية
وكان الله على ذلك قديرا وقد يجعل مفهوم الآية تمسكا على امتناعها
بان الآية لما دلت على نفى الوقوع وهو وان لم يوجب نفى الامكان
الا ان عدم رؤيته مع سلامة الحاسة وحصول الشرائط المتعلقة
بالرائى يجب ان يكون لامتناع رؤيته وهو ليس بشئ لما يحصل لك
مما ذكرنا آنفا **قوله** ليس الادراك مطلق الرؤية ذكر
فى شرح المقاصد لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم
لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب
المرئى او حقيقته النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا اذا
لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصرى لاحاطة الغيم ولا
يصح ادركه بصرى وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة
الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها والمص لم يذكر قوله او
لازم لها لاتحاده بما فى الدليل **قوله** ولا النفى فى الآية عاما
لا يقال ايجابها وهو قولك يدركه الابصار يفيد العموم فلا بد

كون السلب الداخل عليه كذلك لانا نقول القضية اذا لم تكن
موجهة يحملها المتكلم على ما يريد بها من المحامل فتارة يجعلها الى السلب
والايجاب متناقضين واخرى لا يجعلها كذلك فههنا كذلك
قوله فلعله مخصوص ببعض الحالات اورد عليه بان هذا
جواب مستقل فان جواز التخصيص ببعض الاوقات يكفى فى
الجواب فلا وجه للتفريع المذكور والجواب ان منع عموم النفى
جواب واحد وجواز كل واحد من الخصوصين متفرع عليه فكلا الجوا
بين
مخرج منه فقوله فى الاوقات اشارة الى احدهما وقوله فلعله
مخصوص ببعض الحالات الى الآخر فجمعهما بهذا الطريق نظرا الى
جامعهما والمعنى لا نم ان النفى عام فى الاوقات فيفهم منه سند
المنع وهو جواز كونه مخصوصا ببعض الحالات لعدم عموم النفى
فصح تفريعه عليه فقال فلعله [illegible] واذا خصص النفى ببعض الحالات
ونقل فى الجواب معناه فلعله مخصوص ببعض الحالات الواقعة
فى بعض الاوقات بناء على اختلاف الحالات باختلاف
الاوقات فصح التفريع فيكون جوابا واحدا ولا بأس به سيما او
فهم احد الجوابين من الآخر على ما مر ويفهم منه ايضا منع العموم
الا انه يمكن فيجوز الرؤية فى الجنة كما ذكر فى الكشف من قوله ثم انه
غير مستغرق لجميع الاوقات فيجوز ان يحصل فى الدار الآخرة وقد
دل الدليل على حصوله فيها انظر كيف ذكر اولا الاوقات ثم فرع
عليه الامكنة بناء على ما ذكرناه **قوله** فانه فى قوة قولنا لا كل
بصر يدركه يشير الى ان النفى داخل فى المعنى على اللام الاستغراقية

الاوقات فيكون مخصوصة ببعض منها

في الابصار التي هي سور القضية الكلية فهو حينئذ يفيد نفي الكلية لا
كلية النفي ولهذا تحقيق لطيف وتفصيل شريف في المقاصد
ولا يتجه عليه احتمال السلب الكلي لما ذكرنا من ان هذه الاجوبة
ممنوع لا يضرها الاحتمال وان كان هذا ظاهر الاحتمال لين على ما تقرر
في موضعه لان العمل بالظهور انما يعتبر في الظنيات دون العلميات
كذا في شرح المقاصد قوله مع ان النفي لا يوجب الامتناع اذ
به الامتناع العقلي يعني سلمنا كلية السلب لكن لا نسلم السلب
العقلي اذ لا ملازمة بينهما وقيل عليه يدفعه حديث الترجيح ورده
قد ظهر مما تلخص لك مما ذكرناه فلا يفيده قوله يحيط علمه بها
بالابصار وغيره او يختص بالابصار بقرينة نفي الابصار قوله
فيدرك ما لا يدركه الابصار يشير الى انه في موضع التقابل
للقرينة الثانية لظهوره لقربه ولان قوله الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير يدل على انهما اي اللطيف والخبير لاثبات
الادراك والزمخشري سلك طريقة اللف بناء على ان
اللطف يمنع الابصار فيناسب نفي الادراك وان اريد
العلم ايضا فان قرانه بالخبير يخصصه بالاول ههنا لكن ليس له عذر
في تركه ما ذكره المص قوله لانه الخبير وجه التعليل به انه
للمبالغة فالخبير المطلق لا يشذ عنه شيء قال الزمخشري يخبر
بكل لطيف يعني فضلا عن كثيف فقصده الى التعميم وكذا قيل
بكل خفي وجلي والقصد الى ما ذكرناه فاندفع ما اورد عليهما من
انه لا يخفى عدم كفاية هذا في المقصود لعدم ذكر كل الطرق والحق

ان

ان يقال ان الصيغة للمبالغة وهي بان يكون ادراكه شاملا
للكل وبجميع الطرق والا يجوز ان يكون خبيرا بما عدا الابصار او
للكل لكن بغير الابصار واما جميع الطرق فترك ذكره لعدم المختص
للخبير المطلق في المقام الذي قرينة العموم فيه كما هو على علم سواء
كان للمبالغة او لا فلهذا لم يسنده اليها وان دلت عليه
قوله فيكون مستعارا من مقابل الكثيف اي من الشفيف
واما على الوجه الاول فهو مأخوذ من اللطف بمعنى دقة النظر في
الاشياء على ما قيل من ان هذا اصل اللطف فالمعنى لطيف
ادراكه قوله لما لا يدرك بالحاسة لم يقل بالبصر لئلا يتطرق
اليه المصادرة ومن لم يتنبه لذلك قال في دفعها المعنى لما ليس من
شانه ذلك لانه لو كان المراد ما ذكره لم يحتج الى تبديل البصر
بالحاسة نعم ليس من شانه ذلك لكن لا حاجة اليه في دفع المصادرة
او لا مصادرة في قولنا لا تدركه الابصار لانه ليس من شانه ذ
قوله ولا ينطبع فيها يحتمل عطف تفسير بناء على القول بالانطباع
ويغني عن التعليل والمعنى لا يدرك بالحاسة لانه بالانطباع وهو
متعال عنه ويحتمل عطف معنى فيكون كلامه منتظما على المذهبين
مذهب الشعاع ومذهب الانطباع ولا يعلل حينئذ لظهوره
ويجوز كون الاخبار بالخبير لتحقيق الاخبار بانه يدرك الابصار
اذ خبر الخبير صادق ومصدق لا محالة قوله وهي للنفس
كالبصر للبدن عدل عما هو المشهور وهو انها للقلب كالبصر للعين
ترجيحا لما اختاره على اضافتهما الى الآلة وما ذكره الزمخشري من انها

نور القلب الذي يستبصر به كما ان البصر نور العين به يبصر لانه فيه
لانه يعم كلا المضافين هذا قول الفارقين بينهما وقال الراغب
ويقال لقوة القلب المدركة بصيرة وبصر قال تع ما زاغ البصر وما
طغى وانما يستقيم هذا على بعض التفاسير الغير المرضية عند المص
على ما كتبه في سورة النجم قوله سميت بها الدلالة والدليل
ايضا لانه يبصر الحق كما ذكره المص في قوله تع بل الانسان على نفسه بصيرة
فسره بقوله حجة بينة وهذا انسب ههنا ايضا وانه وفق لعادة حضرة
القرآن من قوله تع قد جاءتكم بينة من ربكم وجاءهم البينات من
بعد ما جاءتهم البينات واكثر من هذه الآيات البينات ولا
يبعد ان يراد نفس البصيرة والمعنى قد اعطاكم الله البصيرة فلا يكلفكم
الا ما في وسعكم فلا تهملوها واعملوها وقيل المراد موجبات البصائر
وقيل المراد بالبصائر القرآن وصيغة الجمع للاشارة الى ما فيه من وجوه
الدلالة قوله فلنفسه ابصر قال التفتازاني في شرح الكشاف
قدر الفعل متأخرا لكون المعنى على الاختصاص واللفظ على الفاء
تقول من جاء فللاكرام جاء ولا تقول فجاء للاكرام الآية قيل
يعني ان هذا التركيب في الاصل انما يستعمل في معنى الاختصاص و
بتقدير الفعل لانسحاب المعنى عليه فلذلك قدر الفعل متأخرا ليكون
موافقا للاصل لان الاختصاص من مجرد التأخير فظهر ضعف ما
قيل من تقدير فالابصار لنفسه وعميه عليها فالمحذوف فيهما هو المبتدا
فان هذا الوجه غير موافق للاصل المذكور قوله فعليها وبالها
لم يقل فعليها عمى كما قاله الزمخشري لانه لا يقال عمي عليه الا

فاني

فاني بما يؤول اليه ههنا هو الوبال وعلى هذا لو قال فلنفسه نفعه كما
قاله الزجاج لزاد التوافق بين تفسيره ولعله قصد الاشارة
اولا الى الاصل المذكور واشار الى التأويل بقوله لان
نفعه لها ثم الى ثانيا بما هو المآل • فقصر المسافة المقال • ثم ان لابي
حيان اعتراضا على قولهم فلنفسه ابصر بان الاولى التقدير بالمصدر
وهو فالابصار لنفسه والعمى على نفسه لوجهين كون المحذوف مفردا
لا جملة والجار يكون عمدة لا فضلة وفي تقديرهم المحذوف جملة و
الجار والمجرور فضلة والثاني وهو اقوى وذلك انه لو كان المقدر
فعلا لم يدخل الفاء سواء كانت من شرطية او موصولة مشبهة
بالشرط ولا يذهب عليك انهم دفعوه بتأخير الفعل فان الفاء
ح يدخل الفعل واليه اشار التفتازاني بقوله واللفظ على الفاء
وبقوله حيث قال قدر الفعل متأخرا لكون المعنى على الاختصاص
واللفظ على الفاء وبقوله لكون المعنى على الاختصاص اندفع اول
الوجهين فافهمه على ان ما ذكره قد نازع فيه بعضهم على ما ذكروه
في موضعه وايضا التقدير المذكور مما سبق المصنفين اليه الكلبي على ما
نقل في بعض التفاسير وكفى به سندا قوله فالله هو الحفيظ عليكم الحصر
مستفاد من تقديم الضمير وايلائه حرف النفي وان كان الخبر صفة
لا فعلا اذ لا حاجة اليه كقوله تع وما انت بمؤمن لنا وما انت علينا
بعزيز فان قيل الحصر المستفاد من تقديم الضمير انما هو حصر النفي فمن اين
يستفاد حصر الاثبات في الله تع حتى يقال فالله هو الحفيظ قلنا
لما استفيد من حصر النفي في النبي عم ثبوت الحفظ لغيره مع انتفائه

عنه وظاهر ان انتفاءه عنه يستتبع انتفاءه عن غيره سوى الله فيتبين حصر الاثبات فيه تعالى ثم ان المصنف اشار بتأخير الجار وهو عليكم مع انه مقدم في الاية الى ان ذلك التقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة فمن يجوز تقديم الظرف المعمول على ما بعد حرف الجر الفائدة المزيدة والا فيحذوف **قوله** وهذا الكلام ورد على لسان الرسول الظاهر انه اراد بهذا قوله وما انا عليكم بحفيظ ردا على الزمخشري حيث جعله اي الوارد قوله تعالى قد جاءكم بصائر الى ههنا بقرينة قوله وما انا عليكم بحفيظ وانما رده اذ لا حاجة الى ما جعله لظهور صحة المعنى على ما قررنا ومن لم يتنبه لهذا ظن ان كلامي الشيخين واحد فقال اي قوله قد جاءكم الى قوله وكذلك نصرف الايات ومن قال في تفسيره كانه قيل قل ذلك فكانه قال على تقدير القول ومنهم من غلط وخلط بين التفسيرين فقال الوارد على لسان الرسول هذا وليس ذلك منه في شيء اذ الكلام اذا ورد على لسان الغير لا يمكن ان يقدر فيه القول والا لزم وروده على لسان المتكلم لا على لسان الغير وهذا خلف فلا مجال حينئذ لان يقال هو تصوير المعنى في المقام • لا تقدير القول في الكلام • اذ ظهر مما قررنا ان هذا المعنى لا يصلح له ويجوز ان لا يكون واردا على لسان الرسول وبراد بما انا عليكم بحفيظ بحافظ على الابصار ولا عنه لان معنى الحفظ في اللغة الحراسة والمنع فمعنى حفظه على كذا منعه عن غيره والجاه اليه ومعنى حفظ عنه منعه عنه فمعنى الاية ما انا بملجئكم على ما كلفتم به بل

جعلت ستتي على ابقاء البصائر واقامة الدلائل وقطع الاعذار وابداع الاختيار بيد العبد لحكمة الحكمة فيه لا ولي الابصار فافهمه جيدا **قوله** ومثل ذلك التصريف هذا مثل قوله وكذلك نفصل الايات وقد فصلنا هناك جواز كونه مثل قولك ضربته كذلك كما فعله الزجاج وكونه تشبيه تصريف سائر الايات بهذا التصريف كما فعله غيره **قوله** وليقولوا درست صرفنا اي بالماضي ههنا ايماء بان التصريف مقدم على قولهم هذا وما في الاية الكريمة من صيغة المضارع للاستمرار المقصود ههنا فان التصريف قد وقع مرارا فاما الزمخشري فقد ابقى كلامه خاليا عن هذا الايماء فقال وليقولوا درست نصرفها آخر للاختصاص **قوله** واللام لام العاقبة هذه اللام التي سماها ابو البقاء وابن عطية لام الصيرورة كقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب • والمحققون يأبون هذا اللام ويأولون ما ورد من ذلك على المجاز كما فعله الزمخشري ههنا تشبيها له بالعلة وقد مضى منا من الكلام • ما يغني في تحقيق هذا المرام وقيل انها لحقيقة العلية على ان يكون هذا القول منهم عقوبة لهم ونظره كثيرة في الكتاب الكريم والمعاقب عليه في امثاله هو سوء اختيارهم الذي هو رأس مالهم الى ما عليهم من منعهم عن امر الله تعالى لقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين وما يثاب به هو صرفهم رأس مالهم الى ما لهم لقوله ومن يؤمن بالله يهد قلبه وان شئت فاقل وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين

ليكونوا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا
ايمانا ولا يرتاب · الذين اوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول
الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا
كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشا الا الى ذلك ونقل
عن ابي علي انه جعلها للصيرورة الا في قراءة ابن عامر ومن وا
فقال انها بمعنى للتعليل بمعنى لئلا يقولوا هذه اساطير الاولين قد دعت
قد بليت وتكررت على الاسماع وقد مر من المص في خاتمة سورة
النساء لتفسير قوله يبين الله لكم ان تضلوا مثل ذلك وذكر
ان هذا مذهب الكوفيين ولا يجيز البصريون اضمار لا الا
في القسم على ما بين في موضعه ويجوز كون تقدير الآية الكريمة
على هذا المعنى وكذلك نصرف الآيات ليكون فتنة لهم وليقولوا
وعن الانباري هو عطف على مضمر والتقدير يلزمهم الحجة وليقولوا
وقال ابو حيان ولا يتعين ما ذكره المعربون والمفسرون من
ان اللام في وليقولوا لام كي ولام الصيرورة بل الظاهر
انها لام الامر والفعل مجزوم بها لا منصوب باضمار ان
ويؤيده قراءة من سكن اللام والمعنى عليه متمكن كانه قيل ومثل ذلك
نصرف الآيات وليقولوا هم ما يقولون من كونها درستها وتعلمتها
او درست هي اي بليت وتقدمت فانه لا يحفل بهم ولا يلتفت
الى قولهم وهو امر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث بهم
وبما يقولون في الآيات اي نصرفها وليدعوا فيها ما شاؤا فلا
اكتراث بدعواهم انتهى بقل وفيه نظر من حيث المعنى على ما قاله

الناس وفهموه وايضا فان بعده ولنبينه وهو نص في لام كي
ان لم يجعل نسقا على ليقولوا انفكّ للتفكيك للنظم القراني واما تسكين
اللام في القراءة الشاذة فلا يدل لاحتمال ان يكون لام كي سكنت
اجراء للكلمة مجرى كيف اقول ما ذكره ابو حيان معنى ابيق • و
نحوي دقيق • وما بعده ليس معطوفا عليه على هذا المعنى ولا تفكيك
فيه للنظم الشريف • والفهم اللطيف • فانه اعتراض بين العلة
والمعلول للاهتمام فانه لو قيل نصرف الآيات لنبين يوشك
ان يقع ببال السامع انهم يقولون درست فكيف يستقيم التبيين
فهل لا يشك فيها من سمع قولهم فالبليغ يتدارك لما اعترض على تعلم •
بعد كماله قبل كماله • فيدفعه حتى يتبادر السامعون الى قبول
مضمونه ويتسارعوا الى استظهار مكنونه فهو كقوله تعالى حكاية عن فرعون
ذروني اقتل موسى وليدع ربه اني اخاف ان يبدل دينكم او ان
يظهر في الارض الفساد فقوله وليدع ربه وقع معترضا بين العلة
وهي اني اخاف وبين المعلول وهو قوله اقتل موسى للاهتمام
في دفع ما عسى ان يخطر ببال السامع حين قال اقتل موسى ان له
ربا ان يدعه فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا كما قاله رجل مؤمن
من آل فرعون على ما ورد في سورة المؤمن فلئلا يعترض بعد
تمامه اعترض به قبله وهذا من عادات حضرة القرآن البليغ
البيان وهو بين لمن استانس بتبيين ذلك التبيان وما ذكره
من ان تسكين اللام في القراءة الشاذة لا يدل لاحتمال انه
في غاية السخافة اذ ما ادعى احد الدلالة حتى ينافيه الاحتمال التأييد

لا ينافيه الاحتمال الغير الظاهر كما لا يخفى ولذا قال يؤيد دون يدل
مع ان الدلالة اقوى في اثبات ما ادعاه بقي ههنا فرق من كلام
الشيخين فان الزمخشري ذكر ان جواب ليقولوا محذوف
تقديره ليقولوا درست نصرفها فقد اطلق الجواب على المعلل فاعترض
عليه ابو حيان بان هذا اصطلاح غريب لا يقال في جئت من
ذلك حتى يقوم انه جواب واجيب عنه بانه ليس باصطلاح
بل هو تشبيه له بجواب الشرط الذي هو مسبب والشرط سبب
والمصنف طوى كشحه عنه واشار بقوله واللام لام العاقبة الى انه معلل
تلخيصا للكلام • وتلخيصا للمرام قوله مبالغة في درست
لانه كون من باب الطباع والزوار قوله ودرست
على المفعول قراءة ابن عباس بخلاف عنه وزيد بن علي والحسن
البصري وقتادة وفسرها ابن جني والزمخشري بما فسر به المعاني
درس مثل عفى يلزم ويتعدى كما فصل في كتب اللغة وذكر في الصحاح
درس الرسم عفا بابه دخل ودرسته الريح بابه نصر متعدي ويلزم ودرس
القرآن ونحوه فاندفع به ما اعترض عليه ابو حيان بان درس بمعنى بلي
فانمحى لا احفظه متعديا ولا وجدناه فيمن وقفنا على شعره من العرب
الا انه ما يريد ان درس يجئ بمعنى انمحى وما وجدناه يجئ بمعنى محا فمعنى
عبارته لا احفظه متعديا بان يصير بمعنى محا لا انه لم يجده متعديا حال
كونه بمعنى انمحى فافهم ومن لم يتنبه لذلك رد عليه بانه لا يحتاج
هذا الى استقراء فان معناه لا يتعدى فاعله فهو كقام وقعد ونحوهما
مما نعرفه بالمعنى قوله او درست اليهود محمدا او دارسك

جماعة يعنون بها سلمان وعداسا وابا فكيهة كما في قراءة ابن كثير و
ابي عمرو او دارستك الايات نفسها على سبيل المبالغة وان كان
المراد اهلها وقرئ ودورست على الخطاب مجهولا من دارس
قوله ودرسن يعنون قراءة الحسن في رواية وكذا في بعض
مصاحف ابن مسعود رضه هكذا قيل ودرّسن بالتشديد اي اشتد
دروسها وبلاها فهو من معنى التكثير قوله ودرس قراءة ابي
اي درس محمد صلى الله عليه وسلم ففاعله ضمير النبي عم ودرس صيغة
من الدرس وقيل يجوز كونه من الدروس وفاعله ضمير الكتاب
اي كرر عليه الكتاب يعني قراءة النبي عم وتلاوة مرارا او بمعنى بلي
الكتاب وانمحى قيل وكذا في مصحف عبد الله درس وقرئ درّست
بالتشديد مبنيا للفاعل المخاطب فهو للتكثير اي درست الكتب
الكثيرة اي فعلتها ودرّست مجهولا منه فقيل فعلى هذا يكون التضعيف
للتعدية لا غير والمعنى درسك غيرك الكتب ولا يخفى انه يجوز كونه لتكثير
الفعل اي فعل بك التدريس الكثير قوله ودارسات
اي قديمات من الدروس فيكون وصفا وهو الظاهر ويجوز كونه بمعنى
ذات دروس لكن لا حاجة اليه مع ظهور المعنى الاصلي ومن ترك
المعنى الاول وقصر المعنى على الثاني وقال دارسات جمع دارسة
بمعنى قديمات بمعنى ذات دروس نحو عيشة راضية وماء
دافق فقد وهل عما هو الاولى والمصنف اتى بالظاهر في الموضعين على
ما هو الظاهر قوله اللام على اصله وهو التعليل اما على قول
الزمخشري فظاهر لان افعال الله عنده معللة بالاغراض واما

عندنا مجاز والتجوز في معنى لفظ التعليل في حق افعال الباري تعالى
في اللام لان التعليل الذي هو معنى اللام الموضوعة له انما هو بمعنى
القصد من الفعل الى ما هو المقصود منه لا انه علة حقيقية له ولذا علله
المص بقوله لان التبيين مقصود التصريف مع انه لا يلزم من مجرد
كونه مقصودا منه كونه علة له حقيقة اذ يراد بقوله على اصله بدون
ان يقول على حقيقته كما فعله الزمخشري وحمله على المقصود من الفعل
لانه لازم لمعناه الحقيقي الذي هو التعليل فهو كلام على اصله خذ
هذا ولا تلتفت الى قول من قال انه مجاز وليس على اصله فلا يتم
القول المص على اصله قوله باعتبار المعنى اي القرآن او الكتاب
او الكلام او الفرقان وقوله او للقرآن اكتفاء بما من الحساب
وغيره وتجوز ان يكون المراد ذلك الصرف وبجوز ان يجال
لنبين التصريف اي لنبين انه من عادتنا الحكم ومصالح لقوم يعلمونه
ويتأملون في الحكم والمصالح قوله او للمصدر كقولك ضربته زيدا يجعله
مفعولا مطلقا وقد اشرنا الى جواز عوده على مصدر تصرف فتذكر
قوله فانهم المنتفعون به وجه تخصيص التبيين لقوم يعلمون قوله
اعتراض بين النهي وما عطف عليه وهما الجملتان الامريتان قوله
اكد به ايجاب الاتباع اي الحكم به وايد ذلك لانه صرح في نفي الالوهية
والربوبية عن الغير بخلاف ما قبله حتى يصح تعليله به قوله او
حال مؤكدة ذهب كثيرون الى انها لا تصح بعد الفعلية وفي المفصل
هي التي تجيء جملة من اسمين لا عمل لهما لتوكيد خبرها وبرز مؤداه و
ذهب بعضهم الى انه ليس بتوكيد بل هو بيان لحالتها المميزة لها

عن المنتقلة حيث لا تقع هى الا بعد الفعلية فيكون الاسمية شرطا
لوجوب حذف عاملها لا لصحتها وهذا اوفق لان الزمخشري
جعلها في الكشاف كثيرا اما بعد الفعلية كما مر في قوله يوم يشهد الله انه
لا اله الا هو قائما يجوز كونه مؤكدة بعد الفعلية وكما ههنا و
قوله ولا تعثوا في الارض مفسدين وثم وليتم مدبرين وامثالها
واما الكثيرون فيؤولون فيما لا محيد عنه بالمنتقلة بوجه ما قوله
حال الاعراض على ما يقم الكف اي جعله منسوخا دل على هذا القضية
اللزوم بينهما قوله وهو دليل على انه تعالى لا يريد ايمان الكافر
وان مراده واجب الوقوع ردا على المعتزلة وجه الدلالة ان لو
للانتفاء الاول فدل على انتفاء هذه المشية وان هذا القول
انما يصح اذا كان وقوع مرادكليا والمعنى ولو شاء الله ما اشركوا
فان كل ما شاء يجب وقوعه واما التأويل المشهور بان قولنا ايمان
الكافر مراد ونريد به اثبات مشية الاختيار وهذا لا ينافي نفي مشية
الاكراه فهو ناش من عدم الفرق بين المشية والامر فان ايمان
الكافر مأمور به مطلوب طلب الاختيار لا مراد ولان ارادة
الله تعالى تجامع فعله البتة بخلاف امره فانه قال للكفار آمنوا بالله
ورسوله مع انهم لم يؤمنوا نعم ايمانه مرضي وكونه غير مرضي والرضا
شيء والارادة شيء فافهم والزمخشري سكت عن هذه الآية
الملزمة مع فرط عصوبته لمذهبه عجزا منه في تأويله وقيل وجه الدلالة
انه يفهم من وجوب عدم الشرك بمشيته وجوب كل ما شاء او
لا فرق من شيء وشيء في هذا المعنى ولا يخفى ما فيه اي ولا تذكروا الهتهم

الى آخره يريد ان الموصول عبارة عن آلهتهم ومفعول يدعون محذوف
ويدعون بمعنى يعبدون وقيل المراد بالموصول هو الكفار والنهي عن
سبهم قصد به النهي عن سب آلهتهم لان سبها سبهم والظاهر انه
خلاف الظاهر وحينئذ مفعول يدعون آلهة والاول اولى منه او يجعل
دون الله على معنى يدعون غير الله فلا يخلو من التعسف واما
قوله الذين مكان التي فلان منهم من هو من ذوي العقول
فغلب لقوله تعالى بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون او
هو من قبيل التنزيل لها منزلة ذوي العلم لنكتة ظاهرة مناسبة
للمقام الا ترى صاحب الكشاف وصف الآلهة به وقال
ولا تسبوا الآلهة الذين يدعون فهو كقوله افمن يخلق كمن لا يخلق
فتأمل وقد يقال اليس وصف آلهتهم بانها حصب جهنم وبانها
لا تضر ولا تنفع سبا لها فكيف نهى عنه بقوله ولا تسبوا وذكر التفتازاني
فى
جوابا عنه بان ذلك ليس بسب لان السب ذكر المساوي
لمجرد التحقير والاهانة وكذلك انما ورد في معرض الاستدلال على
عدم صلوحها للالوهية والمعبودية اقول الظاهر ان السؤال انما
هو بالآية الكريمة وملخصه نهى وسب فكيف نهى وكيف سب
والجواب ملخصه انه لم يرد في القرآن على سبيل السب بل للاستدلال
ل
وهو ظاهر الم تر الى قوله بعده لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها وكل
فيها خالدون وكذا نظائرها واما النبي عم فلا اشكال بسبه
ان وقع قبل هذا النهي كما يشعر به قول المص ان النبي عم كان يطعن
في آلهتهم واما تلاوته عم تلك الآية وقوله حصب جهنم فلا يلزم

منها السب اصلا لان مقصوده انما هو المناظرة معهم وتوهمهم
لتنتهين عن سب آلهتنا او لنهجون الهك فهو على زعمهم بناء
على ان هذا القول مما يصح به السب ولا بعد في عدم فهم الخصم
مراد المستدل حين المناظرة سيما عند المكابرة كما هي حالهم ومنا
ظرة
ظرته عم مع صناديد قريش في الحطيم ذكرها الزمخشري في اواخر
سورة الانبياء فليطالع ثمة هل فيه ما ذكر لمجرد التحقير والاهانة حتى
يكون سبا وبهذا التفصيل اندفع ما قيل ان سبب النزول على
احدى الروايتين لعنه عم لها بانها حصب جهنم كما صرح به صاحب
الكشاف فجعلوا ذلك سبا فقالوا ما قالوا ثم نهى الله عن ذلك
السب فكيف لا يكون ذلك سبا انظر كيف توهم السؤال
والجواب وما اضله عن نهج الصواب ثم اعلم ان النهي انما هو
عن السب مجاهرا بقرينة قوله تعالى فيسبوا الله عدوا والا فالسب
خفية ليس بمنهي وهو ظاهر والعجب ان ذلك القائل بعدما
استخطأ الجواب الحق قال بل الجواب ان يقال النهي عن السب
في الحقيقة انما هو عن اظهاره ويلزم منه ان لا يسبق الامر باظهار آية
الحصب بهذه الآية الناهية وهذا خلاف ما زعمه مما نقله كيف والآية
انما هي للاستدلال لما يدل عليه ما بعدها من قوله لو كان هؤلاء آلهة
ما وردوها فوجب اظهاره وتلاوته عليهم باذن الله تعالى ولا وجه
لتأخيره عن حين المخاصمة ونزولها لاجلها فافهم **قوله** بما فيها
من القبائح لا يقال فعلى هذا لا يصح ولا يتصور سب الله فكيف قيل
فيسبوا الله لانا نقول المراد به اعم سواء كان القبيح فيه في الواقع

او على زعم الساب او نطق به من يسب او هو فيه اتفاق لأ
مهنا كذلك لا توبيخ للسب قوله تجاوزا عن الحق الى الباطل
يحتمل ان يجعل عدوا مفعولاً مطلقاً لانه نوع من العامل فيه لان
السب من جنس العدو ومفعولا لاجله والمعنى فيسبوا الله للظلم ذكره
الزجاج وقد يجعل حالا مؤكدة لان السب لا يكون الا عدوا وقرأ
الحسن وابو رجاء ويعقوب وقتادة وسلام وعبد الله بن زيد
عدوا بضم العين والدال وتشديد الواو وهو مصدر ايضا لعد
وقرأ ابن كثير في رواية وهي قراءة اهل مكة فيما نقله النحاس
عَدُوًّا بفتح العين وضم الدال وتشديد الواو وعدو يجوز ان يقع
خبرا عن الجمع قال تعالى هم العدو وان الكافرين كانوا لكم عدوا
مبينا وقوله بغير علم حال مؤكدة ايضا قوله على جهالة بالله
وبما يجب ان يذكر به تفسير لقوله بغير علم تنزيه عن امكان سببه كما
فيه في الواقع دار دعليه انهم لم يعتقدوا في الله شيئا حتى يسبوه
به بل يعتقدونه في نهاية الكبرياء ويجعلون آلهتهم شفعاء وهم عنده
فكيف يتوهم طعن سبه تعالى بسبب آلهتهم واجيب بانهم لعدم
علمهم بتعلق السب به تعالى بل اذا قالوا الهك ارادوا به نهجون
الحاجب اليك بدعوى انه غير الله ولهذا لم يقولوا نهجون
الله وذكر التفتازاني انهم لا يفعلون ذلك صريحا ولكن ربما
يفضي فعلهم الى ذلك كما قالوا اترك شتم الهتنا والاشتمناك
ومن يأمرك بذلك ومن هاهنا اعترض بعضهم على الآية بان يقول
وعلى هذا فالحق ان يحمل قوله بغير علم على عدم علمهم بان ما يسبونه

صح

هو الله لا لانهم لا يعلمون انه يجب ان لا يذكر الله الا بالثناء
فنقول قوله على جهالة بالله حق في حقهم لقوله وما قدروا الله حق
قدره ويفترون على الله الكذب لا الى ذلك وما جاء عنهم لما آخر
هاهنا من مثل قولهم لنهجون الهك او لنشتمناك ومن يأمرك به
ايضا من جهالتهم مما يجب ان يذكر به لان ذلك شتم بطريق الترويج
سيما بعد قول المشتوم لا اله الا الله ولذلك نهي عن سب الدهر
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر قوله كان يطعن ترك
قول الراوي عند نزول قوله انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم لان سبب النهي انما هو الطعن ولا دخل فيه لوقته
فافهم قوله راجحة اي على تركها الذي هو معصية اخرى قوله
فان ما يؤدي الى الشر شر تعليل لتجويز الشرع وجوب هذا الترك
مع انه ترك الطاعة فانه مستبعد من الشرع ظاهرا فدفعه بان
الخير حينئذ كانه ينقلب شرا فتركها ترك الشر حكما لا ترك الطاعة
او بان وجوب ترك الطاعة لذاتها مستبعد جدا لكن اذا كان
لغيرها فليس كذلك ومنهم من قيد قوله الى شر بالراجح فالتقدير فان
ما يؤدي الى شر راجح شر وزعم ان هذا القيد لازم وهذا غلط
فان ما يؤدي الى شر مطلق شر بلا شبهة ولا معنى لكون ما يؤدي
الى شر مساو غير شر لكن وجوب الترك شر ولا يكون المؤدي
اليه راجحا ويكفي في التعليل الاطلاق ولا حاجة الى التقييد ولو اطلقنا
تعليل لتجويز الشرع وجوب هذا الترك دون ان يقول تعليل
لوجوب هذا الترك فتامل ثم ان قوله يؤدي احترازا عن طاعة في

موضع فيه معصية لايمكن دفعها ولهذا خالف الحسن لمحمد بن سيرين
حيث رجع عن جنازة اجتمع عليها الرجال والنساء وحضر هو وقال
لو تركنا الطاعة لاجل المعصية لاسرع ذلك في ديننا فان حضور النساء
واقع سواء حضرنا او لا فلا تأدية فيه فلا نترك ولفظة ما في قوله ما
يؤدي يحتمل كونها عبارة عن الطاعة لئلا يشكل بمثل قوله واذا سمعتم
آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث
غيره انكم اذا مثلهم نهي عنه مع انه لا تأدية هناك لانه ليس فيه
طاعة يؤيده قول الحسن لو تركنا الطاعة لاجل المعصية فانه يدل على انه
لو لم يكن ذلك الحضور طاعة لرجع الحسن ايضا ويحتمل ان يكون القعود
معهم لاجل تحريضهم على الاسلام وموعظتهم وهو طاعة مؤديا الى
الاستهزاء وهو شر فيكون طاعة مؤدية الى الشر وما حينئذ على
العموم حيث لا حاجة الى الخصوص او يكون قعودهم ذلك من غير
تغيير وضع بالقيام عن مجلسهم يشبه ويشعر بالرضا لذلك المنكر وهو
شر ففيه رح تأدية الى الشر فنهي عنه وما على ما عليه آنفا بقي ههنا شئ
وهو انه يمكن توجيه ما فعله ابن سيرين بان حضور مثلهما من المجتهدين
ومشايخ الفقهاء المقلدين في الدين على شئ مؤد الى استدامة
ذلك الشئ واعراضهم قد يؤدي الى ترك المنهي والاستدامة
على المعصية معصية فربما كان فعل الحسن يؤدي الى معصية فلذلك
رجع محمد عنها خذ هذا ثم ان في الآية الكريمة اشكالا لبعض العلماء
بقول ابراهيم عم ان لكم ولما تعبدون من دون الله ولا بد
ان يكون منسوخا بالقراءة لان سب الله تع لا يتصور ان يكون

مشروعا ازلا وابدا بل جوابه ان يقال ان قوله عليه السلام
انما هو بعد بيان الحق وقيام الحجة عليهم حتى رجعوا الى انفسهم فقالوا
انكم انتم الظالمون ثم نكسوا على رؤسهم فلم يكن لهم بعد ذلك ان يسبوا
الله عدوا بغير علم فقول ابراهيم يجوز مثله لمن لم يطبع الله على قلبه بكفر
واما من طبع على قلبه فلا لانه داخل في قوله كذلك زينا لكل امة
عملهم لقوله ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم اعمالهم فان
قيل هذا لا يعلمه الا الانبياء ومن في حكمهم قلنا لذلك جاز لابراهيم
عم ولم يجز لنا قوله توفيقا وتحذيرا على ترتيب قوله من الخير و
الشر واختار هذا على ما قاله الزمخشري وهو ما ذكره بقوله ويجوز
لانه الظاهر من النظم الشريف ولا حاجة فيه الى القرينة مع اشتماله على
ما يقتضيه المقام • وموافقته لقول الملك العلام • حبب اليكم
الايمان وزينه في قلوبكم فقوله لان الكلام فيهم والمشبه
تزيين سب الله لهم للقرينة الموجهة للوجه الذي يجوز لا على وجه القوة
والاختيار لابيان ما يقويه ويؤيده كما قيل قوله والمشبه به
اشارة الى ان كذلك ههنا ليس كذلك في ضربته كذلك بناء
على ان قوله لكل امة يأباه ظاهرا وان امكن توجيهه بان ما يحق
من قوله فيسبوا الله عدوا معلوم انه عمل كل امة كافرة فلا مساغ
لذلك لقول من قال لا مساغ لذلك قوله مصدر في موضع
الحال والتقدير جاهدين ايمانهم جهدا وجوزوا كونه مصدرا مؤكدا
ناصبه اقسموا فهو من معناه والمعنى اقسموا اقسام اجتهاد في اليمين
واجاز ابو البقاء ومن وافقه نصبه على الحال بنفسه كقولهم افعل

ذلك مجدك اي مجتهدا ولا يبالي بتركيبه لفظا او هو مؤول بنكرة والمعنى
ههنا واقسموا بالله مجتهدين في ايمانهم وفي المعالم بجهد ايمانهم على
نزع الخافض اي اوكد ما قدروا عليه من الشدة روي عن الكلبي ومقاتل
اذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه اقول وما احسن هذا وينبغي ان
يقال كذا لان عظم القسم انما هو بعظم المقسم به واي شيء اكبر واعلى من
الله تعالى لا يقال فما تقول في قوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم
لو تعلمون عظيم لانا نقول قال المص هناك لما في المقسم به من الدلالة
على عظم القدرة وكمال الحكمة وفرط الرحمة ومن الدلالة على وجود
مؤثر لا يزول تأثيره بخوابط ظاهرا اذ ذاك على انه لا منافاة بين العظيم
والاعظم منه فتأمل **قوله** والتأكيد بجهد ايمانهم والمراد بالتحكم
ههنا الابرام والالحاح وقوله واستحقارا عطف على قوله التحكم اي على طلب
الآيات لعنادا والعنى ولذلك الاستحقار قالوا لئن جاءتهم آية من غير
تقييد كانهم ادعوا عدم مجيء آية ما تنزيلا لما جاءهم منزلة ما لم يجيء فعلى
هذا تقييد المص بقوله من مقترحاتهم يكون بيانا لما هو مطلوبهم والا
فلا حاجة اليه ولا منع لجعله تقييدا في المعنى بل هو مناسب لاقسامهم
وابرامهم لان الادعاء المذكور يمنع مقبول الحجهم الذي هو مطلوبهم
والاقرب للقبول اعترافهم بما جاء وطلبهم ما هو اظهر منه دلالة
اذ لا كلام مع المكابر والنكتة المذكورة حينئذ تكون نكتة لحذف
القيد ومن قولنا اظهر منه دلالة يظهر وجه آخر وهو انكارهم هذا
بناء على دعواهم انهم لم يروا آية وكل ما رأوه فهو سحر ومقترحاتهم مثل
كتنزيل الملائكة واحياء الموتى لقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة و

كلمهم الموتى وقيل قلب الصفا ذهبا كما ورد في الحديث وقيل
هي الاشياء المذكورة في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من
الارض ينبوعا الى قوله تعالى حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه فجاء جوابا لهم قل
سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا **قوله** هو قادر عليها
لم يقل وهو قادر اشارة الى انه جملة تفسيرية لقوله تعالى انما الآيات
عند الله على وجه الحصر وانما المراد حصر مقدورية الآيات فيه تعالى
وحصر ارادة التنزيل فيه تعالى الذي يلزم منه وقوله يظهر منها ما يشاء
رد للمعتزلة في قولهم لا ينزلها الا بموجب الحكمة حيث قالوا بالموجب
ولا يجب عليه شيء عندنا الا يرى ان الانبياء عليهم السلام كانوا
لا يجيبون لمن قالوا ان انتم الا بشر مثلنا الا بقولهم ان
نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
ولا يقدح فيه كون ذلك المن موافقا للحكمة وان شئت فانظر في قال
لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك
علينا ونحن احق بالملك منه قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده
بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع
عليم انظر كيف فوض الامر الى محض المشيئة بعد بيان الحكمة فعلى ما
ذكره المص المقصود بالعندية حصر القدرة والارادة له تعالى ونفيهما عن
نفسه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال
الزمخشري انما الآيات عند الله وهو قادر عليها ولكنه لا ينزلها
الا على موجب الحكمة اقول يعني هو قادر عليها وعلى تنزيلها لكنه لا يعد
وموجب الحكمة بل يحصر فيه او ان الآيات منحصرة في المقدورية

محسب الحكمة لايتعداها الى النزول بغير حكمة وما اقترحتموه على ليس فيه
حكمة ومصلحة فكيف اجيبكم اليها وكيف آتيكم بها ولا يخفى حينئذ
فائدة الحصر فظهر ان قول التفتازاني فائدة الحصر فيه غير ظاهر غير ظ
نعم يرد عليه انه يكفي في جوابهم قوله تع انما الآيات عند الله فيمنع
يظهر منها ما يشاء كما ذكره المص وهو ظاهر الآية الكريمة فتفسيره مشتمل
على الحشو وانما اضطر اليه لضرورة تصحيح مذهبه الغير الصحيح والمص لم
يلتفت الى مآل الى مآل واحد نظرا الى ما هو المقصود بل اتى بما هو
المطابق فتأمل **قوله** استفهام انكار لما كان اثبات الشيء ببينة
وفيه توبيخ بان الله عالم بعدم ايمانهم على تقدير مجيء مقترحهم وتنبيه
على انه تع لا ينزله لعلمه تع السابق بذلك كقوله تع وما منعنا ان
نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون ويجوز ان يكون
المسبب هو نفي انزال الآية بطريق ان نفي المشعر نفي للشعور بطريق
الكناية ويلزمه بملاحظة التعريض المذكور ان الواقع منهم على تقدير
مجيء الآية عدم الايمان فيكون مضمون الآية الكريمة نفي الايمان على
فرض المجيء وهو سبب لانزال آية ليستدل بها على نفي انزال الآية
الذي هو المسبب فالتنبيه المذكور حينئذ داخل في انكار السبب
بخلاف الوجه الاول هذا هو الفرق بينهما فافهم **قوله** وقيل
لا مزيدة هذا رأي الفراء وشيخه قال ومثله وما منعك ان لا تسجد
فيكون المعنى وما يشعركم انها اذا جاءت يؤمنون وانما حملها عليه
ما قدمنا لك من ان مقتضى الظاهر ان يقال يؤمنون هكذا وقد عرفت
دفعه هناك ونسبه الزجاج الى الغلط فقال ما يكون لغوا لا يكون

غير لغو ومن قرأ بالكسر فالاجماع على ان لا غير لغو وليس يجوز ان يكون
معنى لفظة مرة النفي ومرة الاثبات في سياق واحد وانتصر لها الفارسي
حيث يجوز ان يكون لا في تأويل زائدة وغير زائدة في تأويل
كقول الشاعر • ابى جوده لا البخل واستعجلت به • نعم من فتى
لا يمنع الجود نائله • فانه ينشد بالوجهين بنصب البخل فيكون لا زائدة
اي ابى جوده البخل وبخفضه فيكون غير زائدة ويضاف الى البخل
واعترض عليه بان في البيت لا يلزم زيادة لا على تقدير النصب
لجواز ان يكون لا مفعولا بها والبخل بدل منها اي ابى جوده لفظ لا
لا هو بخل وجوابه ان هذا كلام على المثال بعد ما اتضح الحال اذ الدليل
المذكور الذي اشار اليه بقوله في تأويل وتأويل جوزه وقد ذكروا
في قوله تع لئلا يعلم اهل الكتاب جواز كون لا غير زائدة
كما علم في موضعه ذكره في كشف الاسرار وامثال هذا ليست في
حكم سياق واحد كما لا يخفى **قوله** وقيل ان بمعنى لعل حكى الخليل
ائت السوق انك تشتري لنا شيئا وقال عدي بن زيد اعاذل ما يدريك
ان منيتي • الى ساعة في اليوم او في ضحى الغد • وابو جعفر النحاس
اريني جوادا مات هزلا لانني • ارى ما ترين او بخيلا مخلدا
وامثاله كثيرة في كلام العرب ولذا قيل هو اظهر الوجوه اذ ذكروا
فيه ستة اوجه ورجحوا ذلك ايضا بان لعل قد كثر ورودها في مثل
هذا التركيب كقوله تع وما يدريك لعل الساعة قريب وما يدريك
لعله يزكى وكذا عن الزجاج ويحيى بن زياد الفراء وسيبويه قالوا
اقوى في العربية واجود ونسب القراءة لاهل المدينة وضعفه ابو علي

الفارسي بان التوقع الذي يدل عليه لعل لا يناسب قراءة الكسر على ما لا
يخفى ولا يخفى ان الامر سهل فتأمل ثم اعلم ان الدلالة الاشهر
ههنا وفي كثير من الكتب انما هي على ان ان مثل على معنى لعل ولان
مثل لعل وزنا ومعنى فقوله انها اذا مثل قولك علها اذا ذكره في
الكشف فالمفعول الثاني ليشعر والله اعلم بحقيقة الحال والتقدير
وما يشعركم بحقيقة الحال لعلهم لا يؤمنون على تقدير مجيء الآية وكذا اذا
قرئ بالكسر اي وما يشعركم بحقيقة حالهم فتوجه عليه ما هي فقال جوابا له
واستأنف انها اذا جاءت لا يؤمنون والمصنف جمعهما في قوله
ما يكون منهم فقوله كأنه قال ناظرا الى الوجهين معا ولهذا لم يتعرض في
تقديره لكون القراءة الثانية جوابا بل اتى فيه بما يشمله وغيره كما لا يخفى
قوله انها بالكسر استجودها الناس الخليل وغيره بناء على ما
ذكرنا من انه اذا قرئ بالفتح يكون عذرا لهم وهو خلاف المقصود
من الآية وقد عرفت دفعه **قوله** ثم اخبرهم بما علم منهم
وعن ابن الحاجب انه تعليل لمقدر كأنه قيل بم وبخوا فقيل لانها
اذا جاءت لا يؤمنون ولك ان تجعله على قوله وما يشعركم اي
بما يكون منهم فانه برز في معرض المحتمل كأنه سئل سؤال شاك ثم علل
بقوله لانها اذا جاءت جزما بالطرف المخالف وبيانا لكون الاستفهام
غير جار على الحقيقة وهذا انكار لتصديق المؤمنين على وجه يتضمن انكار
صدق المشركين في المقسم عليه كذا في الكشف **قوله** والخطاب
للمؤمنين الظاهر حينئذ كونه خارجا عن حيز قل كما عرفت ويجوز دخوله
فيه بمعنى قل للمعترضين انما الآيات عند الله وللمؤمنين وما يشعركم

وههنا توجيه آخر لدخوله فيه بناء على ما جاء في التفسير ان المشركين
قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم انزل علينا الآية التي
قال الله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم
لها خاضعين ونحن والله نؤمن فانزلت فيحتمل ان يكون الحال وقتئذ
ان المؤمنين كانوا يتمنون مجيء الآية طمعا في ايمانهم كما مر ذكره فحينئذ
يجوز كون الخطاب بانما الآيات عند الله ينزلها على وفق حكمته
وما تدرون انهم لا يؤمنون حين جاءت فيها في حكمة التنزيل وانما
قال يتمنون مجيء الآية ولم يقل يتمنون ايمانهم مع ان ايمانهم اصل
مقصودهم لمكان **قوله** اذا جاءت اولانهم لما زعموا ايمانهم
عليه بطريق القسم المؤكد كان المجيء اصل المتمنى بناء على ان ايمانهم
على ذلك التقدير متحقق بلا شبهة ولا حاجة لهم الى تمنيه اصالة
وابتداء **قوله** وقيل للمشركين فيكون داخلا في حيز قل وحينئذ
فيه التفات الى الغيبة **قوله** وقرئ وما يشعرهم انها اذا جاءتهم
بكلا الضميرين للكفار فيكون انكارا لهم على حلفهم بمعنى لم لا بمعنى لا اذ
لا معنى لنفي حلفهم صرفا لوجوده منهم حقيقة الا بتأويل على نفي جواز الحلف
بخلافه اذا كان الخطاب للمؤمنين وتجوز توجه الانكار الى ايمانهم
بمعنى لا والمعنى نفي وقوع ايمانهم على تقدير المجيء **قوله** اي وما يشعرهم
ان قلوبهم حينئذ لم تكن مطبوعة الخ يريد تصحيح وقوع قوله انها اذا
جاءت لا يؤمنون مفعولا ليشعرهم على تقدير توجه الانكار الى حلفهم
على قراءة الفتح حتى انه بملاحظة هذا المعنى وقع مفعولا به له لا ان مفعوله
هذا المقدر كما قيل لانه انما يستقيم على قراءة الكسر واما على قراءة الفتح

فيه نقيصة لا نرج لا يظهر له وجه الا ان يحمل الاستفهام على الانكار
بمعنى لا وعلى انكار الحلف بمعنى لم معا فيكون قوله انها تعليلا للانكار
الاول على حذف اللام واما على قراءة الكسر فالمفعول هو المقدر المذكور
وانها اذا جاءت الخ اخبار بما علم منهم او تعليل لما تضمنته الجملة المتقدمة
فتامل قوله فلعب افئدتهم عن الحق اى عقوبة لهم بما قدمت
ايديهم قال ابن عطية معنى الكاف هاهنا المجازاة وابو حيان التعليل
والمآل واحد وقوله عن الحق وهم ما كانوا فقط على الحق ممنا فيحسها
او نعبد بها عنه فلا يمكن من الوصول اليه او لكون الحق ظاهرا بينا لا
سترة به عند نزول الآيات جعل كان افئدتهم توجهت الى الحق ثم
نقلبت عنه وهذه ايضا هي نكتة التعبير على ارادة المعنى الاول قوله
فلا يؤمنون بها اى بالآيات اشارة الى وجه الربط بينه وبين ما
عطف عليه قوله اى بما انزل من الآيات بيان ان الكناية
تعود اليه الى الآيات ويجوز عوده اليها بتاويل ما انزل وقيل
تعود الى الله او الى الرسول او الى القرآن او الى التقليب الذى
دل عليه الفعل وهذا ابعد الوجوه قوله لا نهديهم هداية المؤمنين لم يقتصر
على لا نهديهم توبيخا وتعبيرا للكافرين باظهار حسن حال المؤمنين في مقابلة
قبح حال الكافرين قوله وقرئ ويقلب ويذرهم بالغيبة بناء
يدل عليه تخصيصه البناء للمفعول بالشاذة الثانية وهذه لابراهيم النخعي
والثانية للاعمش على رواية الزمخشري وقيل المشهور بهذه القراءة
انما هو النخعي ايضا وروى عنهم ويذرهم بياء الغيبة وسكون الراء
وهذا التسكين خرجه ابو البقاء على وجهين احدهما انه الى الحركات

عل

الساكن

الثاني انه مجزوم عطفا على يؤمنوا والمعنى جزاء على كفرهم وانه لم يذرهم
في طغيانهم بل بين لهم وهداهم ولكن استحبوا العمى على الهدى كما حكى
في ذكر قوم ثمود وقيل هذا الثاني ليس بظاهر وهو ظاهر قوله
كما اقترحوا اسم الوليد بن المغيرة والعاص بن وائل والاسود بن المطلب
والحارث بن حنظلة اتوا الرسول في رهط من اهل مكة فقالوا ارنا
الملائكة يشهدوا بانك رسول الله او ابعث لنا بعض موتانا نسئلهم
احق ما تقول ام باطل او تاتينا بالله والملائكة قبيلا اى كفيلا كما
ما تدعيه على ما ورد في الحديث فقوله لولا انزل علينا الملائكة يشير الى
قولهم ارنا الملائكة وقوله او تاتى فاتوا باآبائنا ينبئ عن قولهم او
ابعث لنا بعض موتانا وقوله او تاتى بالله والملائكة قبيلا يحكى
قولهم او تاتينا بالله الى آخره قوله كفيلا بكسر الكاف و
فتح الباء كحول وعوج وفيه وجوه اخر قراء الحسن البصرى وابو حيوة
وابو رجاء بالضم والسكون قراءة ابى والاعمش قبيلا مثناة من
تحت بعد ياء موحدة مكسورة وقرا طلحة بن مصرف قبلا بالفتح
والسكون ولهذا قال وهو على الوجوه حال من كل فلا يتوجه عليه
ان حال المنكر يجب تقديمه على ذى الحال فلم اخرت وان الحال
محمولة على صاحبها وهو هاهنا مفرد وهو كل ومعناه كل واحد اجاب
عنهما معا بقوله وانما جاز ذلك لعمومه وذلك ان كل شيء لما عم
لزم منه الجمع فيجوز باعتباره بهذا المعنى فحمل عليه وايضا ارتفع الابهام
عنه فكان في حكم المعرفة فجاز تاخير حاله عنه وللقائل ان يقول العلة
الموجبة لتقديم حال النكرة هي دفع اللبس بينها وبين الصفة كما ذكر

فی موضعه فعلی هذا اذا لم یفد الحال معنی زایدا علی ما افاده ذو الحال
ینبغی ان یجوز تاخیره لعدم اللبس حینئذ لان الاصل فی الصفة ان
تفید فائدة غایبة فی الموصوف فههنا اذا فسر القبیل بالجماعة انتفی
اللبس فیجوز تاخیره واما اذا فسر بالکفیل وقع اللبس بینهما اذا
الکفالة لم یفد بکل شیء فیحتمل الوصف للتخصیص فینبغی ان لا یؤخر
بل یقدم لدفع اللبس ویمکن ان یجاب عنه بان کل شیء لما عم
الکل شیء ارتفع الابهام عنه من هذه الحیثیة وان امکن تخصیصه
بحیثیة اخری غایبة یکون کالنکرة المخصصة من حیث ارتفاع الابها
من وجه لا من وجه ثم ان مقترحهم کون الملائکة قبیلا فما فی النظم
الشریف اعنی کل شیء جاز ان یراد به ذلک تنزیلا للجزء منزلة
الکل وان یکون مبالغة علی معنی انه لو جیء بالمقترح والزیادة لداموا
علی ما هم علیه من الجحود **قوله** بمعنی جماعات فالمعنی بعثنا علیهم
کل شیء حال کونه جماعة جماعة وهو وجه الحمل کما مر **قوله** کفیلا قدم هذا
الوجه فی سورة الکهف قال ویاتیهم العذاب قبلا ای عیانا
وقراء الکوفیون بضمتین فلعل وجهه ان قبلا بالکسر والفتح اشهر
فی معنی العیان الذی هو المناسب هناک بخلافه ههنا یظهر
ذلک عند التامل **قوله** لما سبق علیهم القضاء بالکفر عقوبة لهم
بما قدمت ایدیهم علی ما مر ولا اشکال فی انه علة لعدم ایمانهم
ولا یلزم منه الجبر فی محل التکلیف بل فی الجزاء واما القضاء الازلی
الذی هو علم الله تعالی وکتبه علی وفق المعلومات ووصف الاختیا
فهو لیس بعلة لوقوع الاختیاریات بل کتابة علی سبیل الوصف

م

ریات

لا علی سبیل الحکم والحتم کما فی الاضطراریات کما ذکر فی موضعه وذکر
ایضا فی الفقه الاکبر او یقال لما کانت الکتابة فی الازل وان
کانت علی سبیل الوصف علی وفق ما سیقع فیما لا یزال لا یتصور
عنه التخلف البتة فصح ان یقال بهذا الاعتبار سبق علیه القضاء
والا لزم التخلف المحال ومنهم من ظن ان مراد المصنف التعلیل
الحقیقی فاعترض علیه بانه یلزم منه تعلیل الحوادث بالتقدیر الازلی
ولا یخفی فساده ویعنی به الجبر واما ما قیل فی دفعه لا خفاء فی کون القضاء
الازلی سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فیه واما سوء اختیار العبد
فهو سبب للقضاء الازلی وتحقیقه ان سوء الاختیار وان کان
کافیا فی عدم الایمان لکنه لا قطع فیه لجواز ان یحسن الاختیار بصرفه
الی الایمان بدل صرفه الی الکفر وکان سوء اختیاره فیما لا یزال
سببا للقضاء بکفره فی الازل فبعد القضاء به یکون الواقع منه
الکفر حتما ففیه ما فیه فافهم وتحقیق المقام یفضی الی تطویل
ذیل الکلام **قوله** استثناء من اعم الاحوال او من اعم
الاوقات لم یذکر هذا لظهوره والمقصود جعل الاستثناء متصلا
وقیل انه استثناء من جملة عامة ای ما کانوا لیؤمنوا بشیء من الاشیاء
الا بمشیئة الله وقال الحوفی وابو البقاء انه منقطع واستبعده
ابو حیان وهو لیس بمستبعد لان المعنی حینئذ ولکن مشیئة الله
اذا تعلقت آمنوا وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله
وما کانوا لیؤمنوا باختیارهم لکن بالجاء الله **قوله** حجة
واضحة علی المعتزلة ای فی الشیئین اللذین مر ذکرهما فی قوله تعالی

ولو شاء الله ما اشركوا **قوله** ولذلك اى ولكون الجعل كما
ذكر مقيدا بالاقسام بالله اسند الى الاكثر مع انه يعم جميع الكفار
وكذا الحال فى تقييد جهل المسلمين به بتمنيهم واما قيل من ان هذا تعسف
تأويل واقسموا بالله باقسام الاكثر وكذا جعل الضمير الى المسلمين
بعيد عن النظم لان الظاهر حينئذ الخطاب مردود لان الظ
ان المقسمين بعضهم لا كلهم ولا ضير فى ان يعين ان ذلك البعض
هو الاكثر بقوله ولكن اكثرهم واما قضية الخطاب فالخطاب فى الاية
للنبى عليه السلام لا للمؤمنين فلا بعد فى النظام • ولا تأويل
فى الكلام • ويجوز توجيه آخر وهو ان يكون المراد ان اكثرهم
يجهلون بوخيمة الاقسام بالله حتى لو علموها لم يقسموا او بعضهم يقسم
عنادا مع علمه **قوله** وهو دليل على ان عداوة الكفرة الى
آخره يريد يثبت به ان الكل حسنا كان او قبيحا مسند الى الله
لا كما زعمت المعتزلة من ان القبيح لا يستند اليه وتأويل جعل الشياطين
اعداء للانبياء بالتخلية بينهم وبين اعدائهم وعدم منعهم من العداوة
كما فسره به الزمخشرى خروج عن الظاهر **قوله** مردة الفريقين
هذا التفسير منقول عن ابن عباس رض فى رواية عطاء ومجاهد وقتادة
والحسن وهم قالوا ان من الجن شياطين وان شيطان الجن
اذا اعياه المؤمن يذهب الى متمرد من الانس وهو شيطان الانس
فاغواه كما روى عن النبى عليه السلام قال لابى ذر هل تعوذت
بالله من شر شياطين الجن والانس قال قلت وهل من الانس
شياطين قال نعم هم شر من شياطين وقال عكرمة والضحاك

وة

والسدى والكلبى الجن من ولد ابليس الا انه جعل ولده فريقين فارسل
احد الفريقين الى وسوسة الانس والآخر الى وسوسة الجن فاضيفا
اليهما للملابسة ولعله اى الكل واقع لا منع للجمع بينهما وما نشاهده
من احوال العالم شاهد له **قوله** وهو بدل من عدوا سواء تعدى
الجعل الى واحد ومفعوله عدوا او الى اثنين فهذا بيان ان عدوا
يصح مفعولا له استغنى عن بيان جواز الاقتصار عليه اولا مانع عنه
ولم يذكر جواز انتصاب شياطين بفعل مضمر كما فعله بعض المفسرين
فى وجعلوا لله شركاء الجن لكونه خلاف الظ كما لم يذكره هناك
ايضا **قوله** والكل متعلق به اى على تقدير كون عدوا شياطين
مفعولى الجعل واما على تقدير كون شياطين بدلا من عدوا يكون احد
مفعوليه لكل كما اشار اليه قوله اى كما جعلنا لك عدوا جعلنا لكل نبى
عدوا وقوله به اى بعدوا ولكونه صفة قدم للاهتمام ووجهه ظاهر
وتقديم الحال لنكارة واما احتمال انه متعلق بجعلنا او حال منه اى مفعول
له كما قيل فبعيد جدا وما ذكره المص فى تفسير قوله تع وجعلوا لله شركاء
الجن يفسر ما اراده ههنا فتذكر **قوله** الاباطيل المموهة قال ابو عبيدة
كل ما حسنته وزينته وهو باطل فهو زخرف واصله الذهب قوله تعالى
ولبيوتهم ابوابا وسررا عليها يتكئون وزخرفا اى ذهبا ومنه
المزخرف المذهب لان المذهب هو المموه وهو ما يكون ظاهره
ذهبا حقا وباطنه ليس بذهب فهو باطل بالنسبة اليه فاطلاقه على ما
هو زينة حق وبيت مزخرف اى مزين منقش وما جاء فى الحديث
ان رسول الله عم لم يدخل الكعبة حتى امر بالزخرف فنحى فمن قبيل

استعمال المقيد في المطلق بتجريده من القيد فلا اشكال فيه كما تشكك
بعض المفسرين **قوله** مفعول له او مصدر اي لاجل الغرور او
غارين ويجوز مغرورين **قوله** ايمانهم قيل انما قدر مفعول المشية
هذا مع ان المشهور في امثاله ان يقدر مفعولها ما دل عليه جواب
لو بعده كما مر في ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وهو ههنا ان لا يفعلوا
لان جعل العدم متعلق المشية لا يخلو عن تكلف لجعل المفعول ما هو
كاللازم ولا يخفى انه لا تكلف في تعلق المشية بالعدم المضاف
كما لا تكلف في تعلق الجعل به على ما مر في اوايل الكتاب بل الجواب
ان يقال المشهور في امثاله تقدير مفعولها بما دل عليه جواب لو مطابقة
او تضمنا او التزاما اذ المقصود منه ان يصح الاعتماد في ظهور المفعول
وههنا انما اختاره تخصيصا بما هو المقصود وهو ايمانهم لانه محل خطة الآية
المتعددة تنصب عليه مفهوم النظم الشريف فافهم جيدا **قوله**
اي ما فعلوا ذلك توجيه للضمير المفرد المذكر الراجع الى امرين باسم
الاشارة الذي يشار به الى المتعدد بتأويل ما ذكر وما تقدم كما في قوله
عوان بين ذلك على ما مر تفصيله في قوله قل من الحز الله بانكم
به وانما لم يجعله راجعا الى كل واحد منهما على سبيل البدل لتذكير الضمير
وتانيث المعاداة كذا قيل وفيه نظر لان المعاداة مصدر وهو مما يجوز
تذكير ضميره كما بين في موضعه سيما على سبيل البدل وكذا ليس في الآية
ذكر المعاداة ممن اين لزم التعبير بالمونث مع تذكير الضمير المذكور
حتى يلزم الاقتصار على وجه واحد فالظاهر انه انما اقتصر عليه ليشير الى
انه اختار هذا الوجه على الآخر **قوله** ويجوز ان يكون الضمير

للايحاء او الزخرف او الغرور بل هذا وجدنا اكثر النسخ على التنويع فيجوز
بجوز عوده الى الايحاء وحده لانه وغيره من الزخرف والغرور
امور متلازمة فلا حاجة مع ذكر احدها الى ذكرها وكذا الحال في اخويه
واما النسخ الواوية فبناء على سبيل البدل ولم يذكر المعاداة واخ
جاز ذلك لبعده لفظا وتانيثه ظاهرا وامثال هذا من دأب
المص في هذا الكتاب طلبا للايجاز وهربا عن الاطناب ومنه انه
لم يذكر جواز اعتبار نفس الزخرف والغرور في التوجيه باسم
الاشارة وترك التوجيه باحد الامرين من غير حاجة الى اسم
الاشارة وقال وايحاء الزخارف مع انه في الآية بلفظ المفرد
اشارة الى ان المراد الجنس **قوله** وهذا ايضا دليل على
المعتزلة اي في المسئلتين كقوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله
ومن قدر مفعول المشية عدم فعل المعاداة والايحاء ثم قال في
الآية دلالة على ان الشر ورد بعده ورها عنه بمشية فقد سها لا من
حيث ان عدم تعلق المشية بعدم فعل لا يستلزم تعلقها بذلك
الفعل لانه اذا تعين وقوع احد الشيئين المتناقضين كالايمان
وعدمه وكان المريد مختارا عالما بان احدهما اذا لم يقع يلزم وقوع
الآخر لزم من مشية عدم احدهما مشية وقوع الآخر وههنا الامر
كذلك وبعبارة اخرى لا شك ان فعلهم بمشية فعلهم فكانه
جعل مشية عدم فعلهم كناية عن عدم مشية فعلهم كانه قيل ولو لم
يشاء ربك فعلهم ما فعلوه بل لان عدم تعلق المشية بعدم فعل
لا يستلزم صدور هذا الفعل عن ذلك المريد فضلا عن مشيته بل يستلزم

ع

ونوع الفعل فقط سواء صدر عنه او عن غيره كما قاله المعتزلة من ان
العبد خالق لفعله **قوله** وكفرهم فما مصدرية وتجويز غيرها فتامل
والمعنى لا تبال بشانهم ولا تحزن عليهم لكفرهم لا انه لا تدعهم الى
الهدى ودع عنهم ولا تجاهدهم حتى يكون منسوخا باية السيف
لا يقال يحتمل الاية المعنى الذي نفيته لانا نقول لا يجدي ذلك
في دعوى النسخ اذ لا يصار اليه الا عند انسداد ابواب التوفيق
قوله وليكون ذلك جعلنا اي وليوجد الصغو فحذف المعلل
مع ابقاء عاطفة داخلا على التعليل ووجه تقدير المعلل موخرا الاهتمام
والاختصاص كما مر فيما مر من قوله ولتنذر ام القرى فتذكر **قوله**
والمعتزلة لما اضطروا اليه الخ لما قالوا الشرور والقبائح وان
كانت صادرة عن العبد لا يجوز ان يكون سببا لافعاله تعالى جعلوا
اللام فيه ليرضوه وليقترفوا للعاقبة وهي التي سماها الزمخشري لام
الصيرورة ولقائل ان يقول يبطله قول الزمخشري في تفسير قوله
بل طبع الله عليها بكفرهم خذلها الله ومنعها الالطاف بسبب
كفرهم فانه نص بان الكفر الذي هو الشر والقبيح سبب للخذلان
الذي هو من افعاله تعالى وهذا الحمل ايضا من الخذلان فيجب ان يجوز
والجواب ان السبب المنفي ههنا يراد به الغرض عندهم لا مطلق
السبب ولذا عبرنا عنه بلفظ المقاصد كما ترى وعندنا يجوز كون هذه
مقاصد لله تعالى استدراجا لهم بحسب الترتيب للاصغاء الميل ثم الرضى
ثم الاقتراف ومن هنا تبين ان مدار الاختلاف في اللام
هو الاختلاف في ان الشرور هل يجوز كونها سببا لافعال الله تعالى

اولا لانه يلزم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما ظنه بعض المفسرين
فانه مذهبهم فلا وجه للعدول عنه الى لام العاقبة **قوله** اولام
القسم كسرت الى آخره قال ابو البقاء الا انها كسرت لما لم
يؤكد الفعل بالنون لكن المعروف في هذا القول ان هذه لام كي
وهي جواب قسم محذوف تقديره والله لتصغى موضع لتصغين
كقولك والله ليقوم زيد اي احلف بالله لقيام زيد وهذا مذهب
الاخفش لا انه لام القسم واعترض بعضهم على قوله كسرت لما لم
يؤكد بان النون قد حذفت ولام الجواب باقية على فتحها قال
شاعر • لئن تك قد ضاقت عليكم بيوتكم • ليعلم ربي ان بيتي
واسع • فقوله ليعلم جواب القسم الموطأ له باللام في لئن وهي
فيه مفتوحة مع حذف النون وجوابه انه يجوز ان يكون حذف
النون سببا لجواز كسر اللام لا لوجوبه فلا اشكال وفي شرح
الرضي لا يجوز الاكتفاء باللام عن النون الا في الضرورة والكوفيون
اجازوه بلا ضرورة وبعض العرب كسر لام القسم الداخلة على الفعل
المضارع نحو والله ليفعلن فتلخص من هذا ان الكوفيين جعلوها لام
كي ولذا كسرت وجاز بلا ضرورة واما على قول ابي البقاء فانما كسرت
لما انه بحذف النون كان شبيها بسائر اللامات فغير الى ما يشبهها
ويناسب ان يكون هذا مذهب البصريين لكنه غير معروف ولم
يجوزوه بلا ضرورة فقول ابي البقاء يخالف المذهبين على ما نقل
آنفا فتدبر وبالجملة جعلها للقسم ضعيف ظاهر ضعفه ومن ثمة قال في
لام الامر وضعفه اظهر بصيغة التفضيل اشارة اليه وهذا القدم علامة

بجزم فيه وشذوذ وكسر لام الامر بعد الواو ويجوز ان يقال دفع ضعف
ما قالوه بمثل انظر من كل شئ قاله ابو البقاء وقيل قد ثبت دفن
العلة جزما في المتواتر. من يتق ويصبر. سنقرئك فلا تنسى. لا تخف
دركا ولا تخشى. فليكن هذه القراءة الشاذة مثلها وقلت تلك
المواضع متواترة فبعد حصول العلم بالتواتر لا اشكال في شئ
واما ههنا فالقراءة شاذة فليس لنا سبب للعلم بها فكيف هي
فلا يجدي للمعترض المنع المستند الى تلك المواضع ولا يدفع ضعفها
ولعلها لذلك لم تتواتر وقراءة الحسن والنصب بالجزم على الامر والمراد
بهذا الامر التهديد مع الاشارة الى انهم يميلون اليه لا طلب ميلهم
فهو كقوله تعالى فاعبدوا ما شئتم من دونه **قوله** وغير مفعول ابتغي
قدم للتخصيص اي دون الله والفاء في افغيره للسببية والهمزة
للانكار بمعنى النفي والمعنى على سببية ما تقدمه للنفي لا على نفي السببية
وان دخلت الهمزة على الفاء والامر فيه مفوض الى القصد
والاتكال على القرينة ومنهم من اعتبر دخول الهمزة على فعل محذوف
وغير معطوفا عليه والتقدير أأتولى فغير الله ابتغي وفيه تعسف
قوله وحكما حال منه ويجوز تأخير حال النكرة اذا تخصص صاحبها ثم
وان لم يكن معرفة كما ههنا بالاضافة ويمكن ان يقال ان غير
الله ههنا معروف من خصوصية القصة التي هي سبب النزول
فهو اذا يكون من قبيل ما اشتهر المضاف بمغايرة المضاف اليه
فيتعرف حينئذ ويجوز ان يكون تمييزا ذكره الحوفي وابو البقاء
وابن عطية كقولهم ان لنا غيرها ابلا ويجوز ان يكون مفعولا له

اي للحكمية **قوله** ويحتمل عكسه فالتقديم للاهتمام لكونه محط الانكار وقيل
لمكان الاستفهام وهو ضعيف اذ لا ضرورة فيه لجواز ان يقال
اابتغي حكما غير الله فلا يحمل عليه مع وجود الوجه الظاهر وقيل لكثرة
ذي الحال وفيه انه نكرة وقعت في سياق النفي المستفاد من الاستفهام
فعمت وكانت في حكم المعرفة كما بين في موضعه والجواب انه
يكفي عدم كونه معرفة حقيقة في جواز التقديم والمراد بيان الوجه للتقديم
نفسه لا الوجوب **قوله** وحكما ابلغ من حاكم ولذلك لا يوصف
به غير العادل وقيل لان الحكم من تكرر منه الحكم بخلاف الحاكم **قوله**
وفيه تنبيه على ان القرآن الى آخره وذلك لان المعنى اابتغي غير
الله حكما والحال انه انزل الكتاب الفارق الذي دل باعجازه
انه من عند الله فهو الحاكم بيننا فتفسير الكتاب بالقرآن المعجز يشير
الى ان اللام فيه للعهد والمعهود هو المعجز فمنه قال بعده على ان القرآن
باعجازه والمعجز لا بد ان يكون مغنيا عن آية اخرى سيما اذا كان
واضحا كالقرآن آيتا من الامي قال تعالى او لم يكفهم انا انزلنا
عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون
لان دلالة المعجزة استدلالية والدليل واحد مشترك بين الكل ولظهور
هذا المعنى قال وفيه تنبيه ويجوز ان يكون المراد بالكتاب التورية
وفيه بعد لا يخفى **قوله** لتصديقه ما عندهم تعليل لعلمهم فوجه الاشعار
ان تصديق القرآن ما عندهم ولم يمارس كتبهم اعجاز له كقوله تعالى
وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب
المبطلون فمعنى التأييد بيان وقوعه في صورة جزئية فهو اية لصدقه

اولم يكن لهم آية ان يعلمه علماء بني اسرائيل ويجوز ان تكون ذلك
مفسرة لهذه فيكون المراد ههنا بالذين آتيناهم الذين الكتاب
علماء بني اسرائيل فما ذكره المص من قوله وآتينا وصف جميعهم الى آخره
توجيه آخر فافهم قوله منزل التشديد قد فرقوا بين التنزيل
والانزال فان الاول هو التدريجي التفريقي والثاني هو الدفعي الكلي
وقد روي ان القرآن انزل من اللوح الى السماء الدنيا دفعة
ثم منه الى النبي عم منجما موزعا على حسب المصالح وكفاء الحوادث
فنا لو اتين الشير الى هذين وقد يستعمل احدهما مكان الآخر كقوله
وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة قوله
في انهم يعلمون ذلك لما تبادر الى الفهم ان النهي عن الامتراء
في حقية القرآن وهذا لا يتصور في حق النبي عم فاي فائدة في النهي
عنه اجاب عنه بوجوه الاول ان الامتراء متعلق بعلمهم وهذا
الامتراء متصور قبل الاخبار وهذا يكفي في النهي فلا يتوجه عليه انه غير
متصور ايضا بعد الاخبار والمعنى ادفع عنك الامتراء السابق
فهي نهي عن السابق فيكون في قوة قوله فلما اخبرناك بهذا لزم ان تنفي
ذلك الريب عنك فبهذا الاعتبار تعلق النهي عنه فمن قال فهو في
الحقيقة نهي عن الاستدامة على الامتراء فقد ابقى مجالا للسائل بان
يقول الاستدامة كيف يتصور بعد الاخبار والاعلام فكيف نهي عنه
ولذلك قال بعض المحشين قوله فيكون من باب التهييج متفرع على
التقدير الثاني اذ من باب التهييج والالهاب اي التحريض
على الامر الذي هو فيه والمقصود اتصال الوارد من السابق اي

ع

عدم الامتراء والاستمرار والثالث انه من باب التعريض
وهو كما ذكره المص والرابع ما ذكره المص بقي ههنا احتمال كون فلا تكون
نفيا لا نهيا بكونه معصوما عن الامتراء ابدا قوله يجحدوا اكثر
وكفرهم به ترتيب لف ونشر بما يناسب كلا منهما اي يجحدوا اكثرهم
بانهم يعلمون وكفر اكثرهم بالقرآن وانزاله من ربك ومن لم
يتقنه لذلك قال ولقد اصاب الزمخشري حيث جعل الجحود
سببا لامتراء في علم اهل الكتاب حقية القرآن ولم يدر من اصحاب
قوله بلغت الغاية يريد انها وردت على الكمال بدءا الا
انه كان بها نقص فكملت ومن فسره باستمرت فقد ابدع في
التفسير وابتدع بالتقصير فافهم قوله لا احد يبدل شيئا
منها بما هو اصدق واعدل هذه عبارة الزمخشري وقال التفتازاني
والباء ليست في موقعها لان معنى بدله بخوفه امنا ازال خوفه الى
الامن واقول يشهد له قوله تعالى ولا ان تبدل بهن من ازواج
لكن الظن ان العبارة يبدل من ابدل الشيء بغيره ويقال ابدل الشيء
بغيره وبدله بخوفه امنا وبدله الله من الخوف امنا كذا في مختصر
الصحاح والجامع او ان يبدل من التبديل بمعنى التغيير فالباء في موقعها
بل المؤاخذة هي التي ليست في موقعها وقوله بما هو اصدق من قبيل
لا افقه من زيد في البلد يفيد بحسب المتعارف ان زيدا افقه
البلد وهو المشهور بين العامة قوله شايعا ذايعا قيده به
لان التحريف بدون الشيوع مما يتصور ولا ضير فيه قوله على
ان المراد القرآن قيد للمعنى الثاني فان المراد بها على الاول مطلق

هم

كلمات الله حتى يعم الحديث القدسي وسائر الكتب المنزلة والصحف
المكرمة **قوله** او لا نبي ولا كتاب بعدها ينسخها عطف على
لا احد بتقدير ان يحفظ مع اعتبار قيد معتبر في المعطوف اي على انه
يراد بها القران قيل ظاهر الاية دل على ان لا يجوز نسخ الكتاب
بالسنة ولا يذهب عليك ان نبينا عم لم يجئ بعد القران بل
جاء معه قوله تع واتبعوا النور الذي انزل معه فليس منه ولا عليه
ويحتمل ان يكون منسخها ومنها الكتاب وحده فلا يدل عليه ايضا
ولا حاجة الى ان يقال بعد نبينا كما قال بعضهم وقال لو قال
لكان اولى **قوله** اي ما يتكلم به على المعنى الاول والقران
على الاخير من قبيل الكلمات اذا كانت مضبوطة بضابط ربما
يطلق عليها الكلمة قال زهير في كلمته اي قصيدته وكذلك مجموع
القران كلمة واحدة في كونه معجزا **قوله** اكثر الناس بناء
على اطلاق الارض وعموم كلمة من فالخطاب عام للنبي عم و
لامته الى هذه الايام وقيل الارض ارض مكة فاللام للعهد فالخطاب
للنبي عم واصحابه واكثر من في الارض كفار مكة **قوله** فان
الضال لا يأمر في غالب الامر الا بما فيه ضلال ومن هذا شانه
لا ينفع اتباعهم فما عسى يأمرون بما فيه هدى في بعض الاحيان
مع الاتباع فيما فيه ضلال وهذا هو المراد بقوله في غالب الامر
قوله دل عليه اعلم وهو يعلم قوله في مثل ذلك اي في مثل
هذا التركيب احترازا عن مسألة الكحل المشهورة في كتب النحاة مثل ما
رأيت رجلا احسن في عينه الكحل منه في عين زيد فان فيه جاز اعمال

في الظاهر لانه بمعنى حسن وقد حقق في موضعه واما قوله لا ينصب
الظاهر مع انه في مسئلة الكحل يرفع الظاهر فكيف يكون احترازا
عنه واي حاجة الى قوله لا ينصب بل الظاهر ان يقول لا يعمل في الظاهر
ليكون احترازا عنه بقيد اتفاقي والمقصود نفي العمل لكن العمل ههنا
لما كان بالنصب اتى به اشارة الى خصوص العمل لظهور المراد ومثله
شايع ذايع **قوله** والجملة معلق عنها الفعل المقدر اي ممنوع
عن العمل فيها في اللفظ لمكان الاستفهام لا في المعنى قالوا التعليق
ابطال العمل لفظا لا معنى فالجملة في التعليق في تاويل المصدر مفعولا به
للفعل المعلق بخلاف الالغاء فانه ابطال العمل لفظا ومعنى كما حقق
في موضعه **قوله** وقرئ من يضل اي يضله الله فالمفعول
محذوف والفاعل ضمير الرب المستتر واليه اشار بلفظ الجلالة **قوله**
فيكون منصوبة بالفعل المقدر تفريع على هذه القراءة مقتصرا بهذا التفسير لا
على نفس التفسير حتى يرد عليه انه لا يتفرع على كون المعنى من يضله الله
بل على كونه اعلم المضلين فالصحيح ان يقال او اعلم المضلين فيكون
من مجرورة باضافة اعلم اليه فالمفرع كلاهما معا والا فلا معنى لتفريع
النصب وحده على هذا التفسير وحده لانها في القراءة الاولى منصوبة
ايضا فاندفع ما قيل ولو اخر التفسير وقال فيكون من منصوبة اي
يعلم من يضله الله لكان احسن ولم يذكر ههنا كونها استفهامية
اكتفاء بما ذكر قبله ثم انه يرد على هذه القراءة ان مساق الكلام
لبيان الضال لا المضل ويدل عليه قوله تع وهو اعلم
بالمهتدين كذا قيل ولا يخفى عليك ان السباق يدل على انه

لبيان المضل وهو قوله تع وان تطع اكثر من في الارض يضلوك
من سبيل الله ان يتبعون وان هم ويخرصون عوائد الى المضلين
لا الى الضالين واما قوله تعالى وهو اعلم بالمهتدين فللاشارة
الى ان المضل لا يكون مهتديا ولا المهتدي مضلا لكن القراءة
المشهورة متواترة وموافقة للسياق والسباق اما السباق
فلقوله وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل لان
معناه لا تطع اكثرهم فيضل فيجازيك بها ربك فيناسب بعده
انه يعلم من يضل ومن لا يضل فالمجازاة عليه يسير وذلك على الله
يسير فهو كقوله تع يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم
بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين
يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب
ولا شك ان مراعاة جانب المرام اولى في الكلام فهذا
وجه رجحان القراءة المتواترة بحسب المعنى وقوله او مجرور بنصب
عطفا على منصوبه ولا يجب ان تقيد المعطوف بما قيد به المعطوف
عليه فلا اشكال في امر العطف ويجوز رفعه عطفا على ما قبله بحسب
المعنى لان ما قبله لكون كان من دواخل المبتدا والخبر في قوة قوله
وقرئ من يضل ومن منصوبة بالفعل المقدر فيعطف عليه او مجرورة
مرفوعا قوله او من اضللته فالهمزة للوجدان والمعنى ظاهر
قوله والتفضيل في العلم بكثرة المعلومات قوله والاحاطة
بالوجوه التي تعلق العلم بها ولو كان المعلوم واحدا ولزومه اي
لذاته تع قوله وكونه بالذات لا بالغير لانه ليس عينه ولا غيره كما هو

مذهب الاشاعرة والائمة منهم وقوله لا بالغير يفسر قوله بالذات
يفصح عنه قوله ولزومه اذ لا يتوسط اللزوم بين الشيء ونفسه لمن
قال قوله بالذات لا بالغير اشارة الى قولهم انه تعالى عالم بعلم
هو ذاته بخلاف ما سواه تقدست واما التفضيل باعتبار القوة
فظاهر مستغن عن البيان فلذلك لم يذكره كما هو وابه او لان
كونه بالذات يستلزمه ويدل عليه قوله مسبب عن انكار
اتباع المضلين انما خص بذلك مع انه يجوز كونه مسببا عن قوله
تع ان ربك هو اعلم بل قيل بهذا هو الظاهر وكذا عن قوله تع ان يتبعون
الا الظن وان هم الا يخرصون لان قوله تع وان تطع اكثر من في
الارض يضلوك نهي عن تلك الاطاعة ثم ما بعده مما ذكر بمنزلة
علة النهي فالمحصل من الجملة انكار اتباع المضلين فهو العمدة وهولاء
لان نتيجة الجملة المفصلة تكون متاخرة عنها وعن اجزائها قوله
الذين يحرمون الحلال الى آخره كتحريم البحائر والسوائب لا في
خصوص الذبائح اذ ههنا تحليل وامر فقط ولم يحرموا ذبيحة المسلم
ولا ما ذكر اسم الله عليه كذا قيل وفيه رواية اخرى في تحريم بعضهم
ذبيحة المسلم وما ذكر اسم الله فقط بدون ذكر اسماء اصنامهم ثم
انه عدل المص عن تقرير الزمخشري هو قال الذين يحلون الحرام
ويحرمون الحلال بتقديم التحليل على التحريم لان تحريم الحلال في بعض
الامور قد سبق منهم فقدم توصيف المضلين الذي هو صفة الدوام
بهما يناسب تقديم ما هو عادتهم السابقة حتى صار بمنزلة الحق شأنهم
اللازم لهم الدائم منهم فيكون هذا التحليل كالمسبب عنه فتحا الشائم

وتثبيتا لقلب نبيهم كقوله تعالى وان يريدوا خيانتك فقد خانوا
الله من قبل الا يرى انه في تفسير قوله تعالى وان كثيرا ليضلون حيث
ورد بصيغة الفعل الدال على الحدوث كيف قدم التحليل على التحريم
وقال ليضلون بتحليل الحرام وتحريم الحلال بناء على ان التحليل هو
الواقع ههنا وقد روعي هذا الاعتبار في القران البليغ حيث قدم
التحريم في قوله تعالى فجعلتم منه حراما وحلالا واخر في
قوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا
حرام لنكتة ايضا يعرفها من تدرب في علم البلاغة فتدرب و
تدبر قوله والمعنى كلوا مما ذكر اسم الله على ذبحه لا مما ذكر عليه
اسم غيره او مات حتف انفه لما نهي عن اتباع المضلين عن سبيل الله
وسبيل الله هو التوحيد والمعنى ان تطعهم في امر الذبح يضلوك عن
سبيل التوحيد وتعظيم حق الله تعالى كما اذا سمي عليه اسم غير الله تعالى
وحده او معه او ترك التسمية مطلقا كما في الميتة لان فيه فوات
تعظيم حق الله تعالى تسبب عنه ان لا يذكر على الذبح اسم غير الله تعالى
ويذكر اسمه فقط فان مقتضى التوحيد لا غير هذا وكذا قوله ان كنتم
باياته مؤمنين يدل على هذا النفي لان معناه ان كنتم بايات
التوحيد والتحليل والتحريم مؤمنين موحدين غير مشركين بالله
في شيء فكلوا مما ذكر وقيل سبب النزول ايضا يدل عليه ان صح
انهم نازعوا المسلمين في تحريم الميتة متمسكين بانه لما حل ما قتلتم
فما قتله الله اولى بالحل لكن لو كان المراد هذا القال لا مما لم يذكر اسم
الله عليه كما لا يخفى واذ قد عرفت هذا ظهر لك كيف نفهم هذا النفي

الذي ذكره المصنف ان من صريح الكلام ۞ احسن النظام ۞ وقيل النفي
مستفاد من صريح الاية وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه فانه وقوله وذروا ظاهر الاثم معطوفان على قوله فكلوا وقوله
وما لكم الا تأكلوا من تتمة المعطوف عليه يشير الى ان النسب
باعتبار المعطوف ولا دخل فيه للمعطوف عليه وفائدته الرد على
من تحرج من المسلمين في اكل الذبيحة وان ذكر عليه اسم الله
كما صرح بقوله وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه توبيخا لهم على
ذلك ولا يذهب على احد ان هذه الاية المذكورة لا تدل على
تحريم ما ذكر عليه اسم الله مع اسم غيره فلا تفيد ما افاده النفي الذي
ذكره المص فانه ما خرج عنه الا الميتة التي لم يذكر عليه شيء اصلا ولذا
قال بعده او مات حتف انفه لا وحاله ودخل فيه ما قتل بغير
ذبح بطريق الدلالة اذ هو مثله فتم النفي المتبادر من حسن نظام
النظم الشريف ۞ والكلام المنيف ۞ ولا حاجة الى حمل كلامه
على المفهوم كما هو مذهب الشافعي بناء على انه منهم سيما وكلام
الزمخشري متفق معه فيه وهو حنفي المذهب قوله فان الايمان
بها يعني ان المراد بالشرطية ليس ان يشكك في ايمانهم ادنى
ذرة وقوة بل بيان انه مقتضى ايمانهم وايقانهم ملزمهم ذلك
والمعنى لا شك انكم مؤمنون فالزموه وهذا من قبيل استعمال الشيء
في لازمه فلا حاجة الى حمل الكلام على جواز الشك بحسب مراتب
الايمان في حقهم كما فعله البعض قوله فصل على البناء للمفعول
نافع وابو عمرو فصل للفاعل وحرم ايضا للمفعول قوله وهم

على البناء للفاعل فالباقون حرم للمفعول فتلخص منه ان مختار
الكل قرأة الباقين وهو فصل للفاعل وحرم للمفعول قوله
الا ما اضطررتم اليه استثناء من ما حرم عليكم قال التفتازانى طاب
ثراه ان ما موصولة فلا يستقيم سوى ان يجعل الاستثناء منقطعا و
لك ان تجعل استثناء من ضمير حرم وما مصدرية فى معنى المدة اى
الاشياء التى حرمت عليكم الا وقت الاضطرار اليها هذا ما ذكره
وانت خبير بان الاستثناء عن ضمير حرم مع كون ما موصولة صحيح
فلا وجه لحصر صحة الكلام حينئذ على كون الاستثناء منقطعا ويجوز الاستثناء
من نفس ما فيما حرم متصلا بمعنى وقد فصل لكم اى على وجه التحريم ما حرم
عليكم الا الذى اضطررتم اليه فانه لم يفصل على وجه التحريم بل على خلافه
وهذا المعنى مما يدل عليه السياق ثم اعلم انه يجوز حمل كلام الله على جميع
الوجوه فتأمل وقوله مما حرم عليكم للتبعيض والضمير فى قوله
فانه ايضا حلال راجع الى ما حرم لا الى بعض ما حرم وان انقطع
ذلك حال الضرورة لان ذلك البعض هو ما اضطر اليه لا غير وجعله
حيث كونه مغايرا للضمير مطلق البعض تعسف ظاهر فلو حذف
حال الضرورة واعيد الضمير الى ما اضطررتم او الى بعض ما لكان
اظهر لا يقال الحل غير مختص بالبعض لان ذلك البعض هو ما اضطر اليه
مطلقا اى بعض كان هذا بقى ههنا بحث وهو بيان فائدة هذا الاستثناء
مع ان قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم قد نفى منه الوطر فلعلها
بيان فسحة دائرة الحل بان الحرام معدود ومفصل ومع ذلك يصير حلالا
فى بعض الاوقات بخلاف الحلال فانه غير معدود ولا ينقلب واما

فيفيد ان يجتنب ما ليس من شأنه ان يكون مما يجتنب لاجل
ما من شأنه ان يصير مما لا يجتنب والمراد به المبالغة فى منعهم امتناعهم
عن اكل ما ذكر اسم الله عليه وهو حقيق بتلك المبالغة لانه يوهم
ان لا يحصل الطهارة بذكر اسم الله تع عليه ففيه استخفاف له تع عن
ذلك علوا كبيرا او لان تحريم الحلال ابغض عند الله تع ولذا قال
بعد قوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله
لا يحب المعتدين وبعد قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا
واتقوا الله الذى انتم به مؤمنون وعاتب نبيه وحبيبه عليه
السلام فقال لم تحرم ما احل الله لك وقال تعليما له فى ذلك
قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق
الى غير ذلك وقال ايضا ههنا استبعادا لفعلهم مع ذكر اسم الله
عليه وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه فافهمه جيدا وايضا فيه
سد الباب الواسع الذى فتحه وبناه لرحمته قال عذابى اصيب به
من اشاء ورحمتى وسعت كل شئ ثم ان اكثر المفسرين على ان
المراد بهذا التفصيل ما فى سورة المائدة حرمت عليكم الميتة الآية
وفيها ما اهل لغير الله به وفيه ان السورة مكية والمائدة مدنية فكيف هذا
حتى يؤدى الى استبعاد شأنهم فى هذا بقوله وما لكم الا تأكلوا
فما اعجبا منهم مع قوله فى هذه السورة قل لا اجد فيما اوحى الى محرما
على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه
رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك
غفور رحيم من اين ذهبوا اليه ولذا قال الامام المراد به هذه

الآية فانها وان كانت مذكورة بعدها نزلت معها فلا يمنع الا
فان قلت اذا صح ان السورة نزلت جملة واحدة فمن اين
يصح ان آية كذا منها نزلت في كذا واخرى في كذا والواقعات
متباينة متباعدة بحسب الاوقات قلت قد مر انه يجوز وقوعها
واحدا بعد واحد حتى انه لما تم منها ما يتعلق باي هذه السورة باسرها
نزلت بجملتها والله تعالى علم نبيه ان كل آية من الآيات
المتعلقة ببعض الواقعات الواقعة سببا لنزولها ما هي لقوله تع
ثم ان علينا بيانه فافهم قوله من غير تعلق بدليل يفيد العلم
المراد بالعلم ههنا ما يعم الظن الصحيح ليشمل الاعتقاديات التي يعتبر
فيها اليقين والعمليات التي يعتبر فيها الظن قيدنا بالصحيح لئلا ينتقض
بقوله تع ان يتبعون الا الظن حيث ان المراد الظن الفاسد
الغير المستند الى شبهة ما او ما يخص باليقين اذ الكلام ههنا في
الاعتقاديات كما لا يخفى وقوله تعالى باهوائهم يشير الى كل ما ذكر
فاوجه قول البعض هذا لم يكن مستفادا من الآية قوله
ما يعلن وما يسر ويجوز كون المراد به البينين والمتشابهات
لقوله عم الحلال بين والحرام بين وما بينهما متشابهات
الا فاجتنبوها فان من رعى حول الحمى يوشك ان يقع فيها
قوله وقيل الزنا في الحوانيت قال الضحاك كان اهل الجاهلية
يرون ان ما كان من الزنا سرا حلال فحرم بهذه الآية قوله ظاهر
في تحريم متروك التسمية عمدا ونسيانا اي من الحيوان بسوق الكلام
وسبب النزول واجماع من عدا عطاء بن طاوس قطار الآية

تحريم متروك التسمية مطلقا حيوانا او غيره واليه ذهب عطا
قوله وقال مالك والش هذا رواية من مالك وفي
رواية موضع ابي حنيفة كما ذكره صاحب الانتصاف وهو مالكي
وفي فقه الحنفية انه مع داود قوله وفرق ابو حنيفة بين
العمد والنسيان لقوله عم حين سئل عن متروك التسمية ناسيا
كلوه فان تسمية الله في قلب كل مؤمن فلم يكن الناسي غير ذاكر
فلم يكن متناول الآية ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة لكن اعترض
عليه بانه ح يلحق العامد بالناسي بالعلة المنصوصة لجواز تخصيص العام
الذي خص منه البعض بالقياس المنصوص العلة وفاقا فالحديث
يوافق الش فان قيل انما لم يلحق لانه لما عمد صار كانه نفى ما في قلبه
قلنا لا نم ذلك بل انما ترك لوثوقه بما في قلبه وعدم حاجته
الى الذكر كذا ذكره التفتازاني ومن تبعه ويمكن ان يتخلص عنه بانه
لما تعارض الدليلان وهو كونه مؤمنا وكونه عامدا حيث ان الاول
يريه ذاكرا والثاني يريه نافيا رجح جانب النهي كما تقرر في علم
الاصول فاتضح الفرق • بين العمد والنسيان قوله واوله
بالميتة اي ابو حنيفة وقوله او ما ذكر غير اسم الله عليه للتنويع قال
التفتازاني هذا التاويل انما يتم على مذهب الش والا فعند
ابي حنيفة متروك التسمية عمدا حرام ايضا هذا ما قاله فعلى هذا يجب
ان يقال او متروك التسمية عمدا والحق انه يتم على مذهب الش
ولا يتم على مذهب ابي حنيفة لكن يشتركان في الميتة وما ذكر عليه
غير اسم الله تعالى فلا شيء على المحشي سوى انه ترك متروك التسمية

عمداً لم يمكن توجيهه بانه صرح النص لا التأويل فتسامح لذكره وجوز
ايضاً درج المتروك عمداً في الميتة لمناسبة ظاهرة بينهما وجوز
درجه فيما ذكر غير اسم الله عليه اعتبار اللزوم بينهما ولا يضر عموم اللازم
ههنا فتأمل توقف ويجوز ان يكون مرجع اوله عائداً الى كل
واحد منهما على سبيل البدل او الى الكل المفهوم من الكلام اى اوله
الكل يؤيده ان في بعض واولوه قال بعض المحشين في شرحه
اى مالك والشافعي وابو حنيفة لان الزمخشري ذكر هذا
التأويل عن الشافعي ومن شاركه ولم يظهر سبب العدول عنه
بتخصيصه لابي ح فالظاهر بالنظر الى هذا انه لم يعدل عنه بل زاد
عليه بتشريك ابي حنيفة **قوله** فان الفسق ما اهل لغير الله
به اى في بيان هذا الحكم انما جاء في القرآن العظيم وآية يفسر
بعضها بعضاً **قوله** والضمير لما الظاهر انه اراد به المذبوح
الذي لم يذكر عليه اسم الله بل ذكر عليه غير اسمه كما ذبح على النصب
يدل عليه قوله فان الفسق ما اهل لغير الله به وحاصل ما ذكره
الفسق محمول على ما والمراد المذبوح او على الاكل الذي تضمنه لا
تأكلوا وقيل المراد ترك التسمية عليه فسق وفيه ان الكلام في النهي
عن الاكل لا في النهي عن عدم الذكر فالمراد ذم ما في نهيه الكلام
واما ذم ما لم يذكر فراجع الى ذم اكله ولان القرآن وصف ما اهل
لغير الله به بالفسق بقوله او فسقاً اهل لغير الله به بخلاف ترك
التسمية واما ما قيل عليه ان ما عام للميتة بالاتفاق وليس ترك
التسمية عليها بفسق فمدفوع بان الضمير يرجع الى ما باعتبار احد

قسميه وليه والمعنى لا تأكلوا الميتة وما اهل لغير الله به فان عدم التسمية
عن الثاني فسق وان الكفار يجادلونكم في اكل الاول وقوله و
ان الشياطين من جملة الدليل على التأويل دال على احد شقي المدعي
وقال بعض في شرح قوله والضمير لما اما بتقدير مضاف اى
ان اكله لفسق او يحمل الفسق على ما لم يذكر فقوله بتقدير مضاف
مما لا يرضى به المص بناء على ظاهر كلامه لما عرفت لكنه يجوز في نفسه
والمص كانه هرب عن تقدير المضاف واخذ هذا المعنى مما دل
عليه لا تأكلوا وهو الذي ذكره الزمخشري وقيل عليه ان الفعل
في محل الاجتهاد وليس بفسق فكيف يصح ذلك والجواب انه بعد
بيان الحكم قد خرج عن محلية الاجتهاد فتأمل **قوله** وانما حسن
حذف الفاء فيه الى آخره قاله الحوفي وابو البقاء ورده ابو
حيان بان حذف الفاء من الضرائر فلا يكون في القرآن وانما الجواب
محذوف والتقدير والله ان اطعتموهم وكقوله تع وان لم
ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا واكثر ما يستعمل هذا التركيب
بتقديم اللام الموطئة بالقسم المحذوف على ان الشرطية
كقوله تع لئن اخرجوا لا يخرجون معهم وحذف جواب الشرط
وسد جواب القسم مسده لدلالته عليه انتهى ولعل المص انما حمله
عليه ما رأى على هذا التركيب من عدم اللام الموطئة بالقسم والجواب
وايضاً ان الشرط اذا كان ماضياً يغير بعض احكام حرف
الشرط كجزم الجزاء المضارع فلا بعد في هذا التفسير اعني حذف
الفاء عن الجملة الاسمية الجزائية فيما لا لبس فيه بحسب المعنى ومن

اين عرف انه جواب القسم وان جواب الشرط محذوف
قوله مثل به من هداه الله الى آخره اى شبهه عمن كان
ميتا قال التفتازانى الظاهر ان من كان ميتا ومن مثله فى الظلمات
من قبيل الاستعارة التمثيلية اذ لا ذكر للمشبه صريحا ولا دلالة بحيث
ينافى الاستعارة يعنى شبهت صورة منتزعة من هذه الامور
بصورة منتزعة من تلك الامور فاستعمل اللفظ المركب الدال
على الصورة المشبهة بها فى الصورة المشبهة والتجوز فى مجموع اللفظ
المركب لا فى شئ من مفرداته بل هى باقية على حالها قبل التجوز فهو
كهو لك فى الاستعارة الافرادية ايكون الاسد كالثعلب اى
الشجاع كالمحتال قوله على الاصل اى بالتشديد لان اصله ميوت
بيائين اوليهما ساكنة مقلوبة من واو موت حيث انه واوى
اذ اصل فيعل فيعل بسكون العين فلزم الادغام عند اجتماع المثلين
ولم يثقل وكذا الثانى اى الاول كما قيل فى قيل لانه حرف علة
فلزم كون اصله بالتشديد كخير وخير قوله صفته اى صفته
العجيبة والمثل لا يطلق الا على ما فيه غرابة قوله خبره فى
الظلمات اى هذا القول يعنى لو وصف يقال له ذلك اى هو
فى الظلمات ليس بخارج منها لا بمعنى ان الخبر جملة اسمية بل بمعنى
ان الخبر جملة ظرفية والظرف مقدر هو فى الظلمات وبعضهم
قال معنى كلامه خبره هو فى الظلمات فيكون الخبر جملة اسمية محذوف
المبتداء وهذا احد محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر فانهم كقوله تعالى
مثل الجنة التى وعد المتقون فيها انهار وفى آية اخرى تجرى

من تحتها الانهار قوله حال من المستكن ويجوز ان يكون خبرا
بعد خبر لكن الاول اولى على ما لا يخفى قوله للفصل ولضعفها
من المضاف اليه لا لعدم مساعدة المعنى كما قيل لانه فى قوة
قولنا هو فى الظلمات ليس بخارج منها حالا من هو قوله
كما زين للمؤمنين جرى فيه على الاصل لامكانه وقيل المشار اليه ايحا
الشياطين الى اوليائهم ويجوز ان يكون المشار اليه ما يستفاد
من قوله فى الظلمات بناء على ان المراد منها انتفاء نور الحجج و
الآيات عنهم وعدم التأمل بها فى الاشياء وعدم التمييز بين
الحق والباطل والمحق والمبطل وما تفرع عليها من الشرك و
النفاق والايحاء والمجادلة وغير ذلك بقرينة قرينه فيكون من
قبيل ضربة كذلك قوله نزلت فى حمزة وابى جهل وقيل فى عمر
او عمار وابى جهل وقيل عامة فى حق المؤمنين والكافرين قال
الامام الرازى هذا هو الحق لان المعنى اذا كان عاما فى حق
الكل كان التخصيص محض تحكم ورده البعض بانه قد يكون خصوص شئ
سببا لنزول حكم عام فلا يكون التخصيص تحكما اقول الظاهر ان مراد
الامام وكل احد يعرفون جواز كون المورد خاصا مع عموم الحكم
لكن مراده انه اذا وقع الخلاف فى العموم والخصوص بغير مستند
قوى ظاهر فالحمل على العموم اولى لانه طريق اسلم يدخل فيه الخصوصيات
كلها وهذا المعنى حق وفاقا فلا وجه للقدح فيما ذكره ذلك الفاضل
بامثال هذه من المغالطات فافهم قوله على تقديم المفعول الثانى
جعلنا ثانيا لنكارته ولان عادة الله ان يكون بعض الامة مجرما فى عصر

كل بنى فالمجرمون وجودهم معلوم لاحاجة الى الاخبار به بل الحاجة
الى الاخبار عنهم بتقييرهم اكابر والحاصل الكلام فى كون المجرمين
اكابر لا فى كون الاكابر مجرمين قوله ويجوز ان يكون مضافا اليه
ان كان عطفا على مجرميها بدلا او على بدله كما ذكره التفتازانى حيث
قال مفعولا جعلنا فى كل قرية اكابر مجرميها بدل او مضاف اليه
يرد عليه ان هذا العطف لايحتاج الى تفسيره بالتمكين بل هو جائز
على معنى التصيير على كون الظرف مستقرا اى وكذلك صيرنا اكابر
مجرميها موجودة فى كل قرية وعلى تفسيره بالتمكين يصير المعنى مكنا فى
كل قرية اكابر مجرميها والتمكين حينئذ من المكان وان جعل من
المكنة لايصح الا بجعل ليمكروا مفعولا ثانيا والمعنى مكنا فى كل قرية
اكابر مجرميها ليمكروا فيها اى جعلناهم متمكنين للمكر فيها ثمن قال
لايحتاج الى هذا التفسير الا على تقدير كون ليمكروا مفعولا ثانيا فقد
سها وان كان كلاما مستاقا يرد عليه ان كونه مضافا اليه ايضا
لايتوقف على هذا التفسير وغاية مايمكن فى توجيه كلام المص ههنا ان
يقال انه عطف على قوله ومفعولاه اكابر مجرميها وان القول الامام
لايجوز الاضافة لان المعنى لايتم اذ يحتاج الى المفعول الثانى
للجعل يعنى على هذا التفسير ينتفى الاحتياج فيتم المعنى فيجوز الاضافة
وفى قوله اوفى كل قرية اكابر اشارة الى رد آخر كما لايخفى
كل ذلك مبنى على كون الكلام تماما عند قوله مجرميها وكون اللام
فى ليمكروا لام كى للحكمة والمصلحة كما هو الظاهر المتبادر والظاهر من
كلام الزمخشرى ان جعلنا بمعنى صيرنا والظرف لغو واكابر اول

المفعولين مضاف الى مجرميها وليمكروا هو المفعول الثانى وذكره
التفتازانى قوله وافعل التفضيل اذا اضيف يعنى اذا اضيف
يكون حكمه كذلك لان مجرد الاضافة يكفى فيه من غير شرط آخر
وهو كونه عبارة عن الجماعة وما قصد به التفضيل على ما اضيف اليه
ولم يذكره لظهوره ههنا فافهم قوله بفضائل نفسانية هذه
السببية ليست بلازمة لان تلك الفضائل من اين جاءت
فالرسالة كذلك غاية مافى الباب ان النبوة مع الفضائل
النفسانية واما السببية فلا علم لها بل النبوة وتلك الفضائل التى
معها وهبة الله تع ومنه على عباده كقوله تع قالت لهم رسلهم
ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده
وانظر الى قوله تع قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة
فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم
كيف تدرج الى الجواب المبحث للخصم بعد عد فضائله اولا وما
ذكره المص كلام حكمى يحتمله العقل لكن جعل نفسه بمعزل عن مذهب
الحكيم بقوله يخص الله بها من يشاء من عباده اى تلك الفضائل
بمحض وهبة الله تعالى لا بالكسب وان جاز كسب بعضها قوله
وهو اعلم بالمكان الذى يضعها فيه اى يعلم المكان الذى فيه يضعها
يريد ان حيث ههنا ليس للظرفية بل هو مفعول يعلم المدلول
عليه باعلم قال ابن هشام وفاقا لابى على الفارسى قد يقع حيث
مفعولا به وحمل عليه قوله تع اعلم حيث يجعل رسالته اذ المعنى انه سبحانه
يعلم المكان المستحق لوضع الرسالة فيه لا شيئا فى المكان وناصبها

يعلم محذوف فانه لو لا عليه باعلم لا هو نفسه لان افعل التفضيل لا ينصب
المفعول به قاله الحوفي وابن عطية وابو البقاء وقال ابو حيان انه يأبى
قواعد النحو واستدل عليه باقوال النحاة فيه ثم قال والذي يظهر لي
اقداره حيث على الظرفية فيكون التقدير الله انفذ علما حيث يجعل
رسالته اي هو نافذ العلم في الموضع الذي يجعل فيه رسالته والظرفية
ههنا مجاز وان اوّله بعالم جاز ان ينصبه في رأي بعضهم وقيل
يجوز ان يكون الكلام على حذف المفعول بقرينة المقام فالمعنى
الله اعلم بوجوه المصالح والحكم في المكان الذي يضع الرسالة فيه
فيكون من قبيل رميت الصيد في الحرم وحيث ح ظرف و
التفتازاني جعل قوله وهو اعلم بالمكان مشعرا باعمال اسم التفضيل
في المفعول به قوله بعد كبرهم قيد به لان الصغار بعد الكبر
افضح واعلى هذا العقد ما سبق من قوله اكابر مجرميها واليه يشير قوله
ههنا اجرموا قوله وقيل تقديره من عند الله اذ ربما يعتبر قيد المعطوف
عليه في المعطوف قوله او جزاء على مكرهم فالباء كما
بعث بهذا قوله وهو كناية وجه الكناية ان الشرح الكشف
او البسط والسعة والشيء اذا كان مكشوفا وموسعا يكون قابلا
لدخول شيء فيه فالقابلية من روادف الشرح وكذلك الضيق
وقيل استعارة تمثيلية اذ لا توسيع ولا تضييق قوله حين
سئل عنه اي شرح الصدر قوله وصفا بالمصدر للمبالغة وان
كان المصدر بمعنى الصفة لان للصيغة تأثيرا ولترك الظاهر
نكتة وقال الزجاج الحرج اضيق الضيق فظهر منه وجه تعقيب الضيق

قوله بمن يزاول يشير الى معنى التكلف في صيغة التفعل قوله
كانما يمتنع اي عادة قوله واصل يصعد يتصعد من التفعل جعل تاؤه صادا
لما عرف في موضعه ثم ادغم الصاد في الصاد ثم ادخل الهمزة
في ماضيه للابتداء وما في بعض الحواشي من انه من باب التفعل
جعل فاؤه تاء ثم ادغم في تاء الافتعال ثم ادخل الهمزة كما هو الغالب
فمن قبيل السفسطة قوله يصاعد بمعنى يتصاعد وهو اصله ايضا
نفعل به ما نفعل به قوله اي كالضيق فهو من باب التشبيه ويجوز
جعله من قبيل ضربته كذلك فيكون الرجس عبارة عن خلاف
الطيب وهو ههنا عبارة عن ضيق الصدر عن قبول الحق قوله
وضع الظاهر موضع المضمر تفريع على قوله عليهم اذ فيه اشارة الى ان
مقتضى الظاهر ذلك فنشأ منه ان يقال فلم لم يجئ في الكتاب
الكريم بهذا الضمير فاجاب قوله الطريق الذي ارتضاه
بيان لمعنى الاضافة ناظرا الى المعنيين الاولين وقوله او عادته
الى الثالث قوله او عادلا مطردا عطف على محل لا عوج فانه
منصوب على انه صفة مستقيما قوله حال مؤكدة لان صراط
الله لا يكون في الواقع غير مستقيم وقوله او مقيدة بناء على عموم
صراط ربك بحسب المفهوم وهكذا الحال في كل موقع يكون ذو الحال
فيه اعم من الحال بحسب المفهوم ويصح ان يعتبر ذلك المفهوم في
الكلام بحيث يحصل به المعنى المقصود من ذلك الكلام في ذلك
المقام ولا يلزم منه كون الحال في كل حال مؤكدة كذلك كما يحمل
ذلك على انه لا ضير في ذلك اذ الاعتبارات معتبرة في افادة

عدة

العبارات قوله والعامل فيها اى على كل حال معنى الاشارة ولم
يقل والتبيين مع انه هذا ايضا جايز لان ذا اقرب من ها والعمدة
منها والمستقبل بالتبيين غير محتاج اليها فى الاستعمال لا يقال ها صراط
ربك ويجوز ذا صراط ربك قوله وخلقه رد على المعتزلة قوله
دار الله على ان السلام من اسماء الله تع والدار الجنة اضافها
الى نفسه تعظيما لجامع الاشارة الى انها دار لا نقص فيها ولا عيب
والمعنى السلامة عن المكاره وان حفت بالمكاره قوله او
دار تحيتهم فيها سلام بالتوصيف او بالاضافة والمضاف اليه
محكى بحاله والاول اولى بحسب المعنى فافهم قوله فى ضمانه
الى آخره فالظرف متعلق بمعنى الاستقرار فى لهم والمعنى لهم عنده
دار اى فى ضمانه كانه حق واجب لهم عليه كقوله تع كان على ربك
وعدا مسؤلا ويجوز كون المراد بالعندية معنى القرب من الله تعالى
تشريفا لهم وتعظيما لاحسانه وفضله عليهم لا يعلم كنهها غيره لمعنى
العندية اختصاص علمها به تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين
وذكر ابو حيان معنى عند ربهم فى نزله وضيافته كما تقول نحن اليوم عند
فلان اى فى كرامته وضيافته لقوله تع نزلا من غفور رحيم
وقيل حال من الدار فيكون فالمعنى هو الثانى قلت للمعنى الاول ايضا
حسن موقع ههنا اى لهم دار السلام حال كونها واجبا
بايجابه بحيث كان عليه وعدا مسؤلا وفائدته تقرير الوعد وتثبيت
قلوبهم قوله بسبب اعمالهم على كون الولى بمعنى المحب والناصر
وان كان بمعنى متولى الامر فالباء يكون للملابسة ثم الملابسة اما

بجزاء وهو ما ذكره المص فيكون المضاف محذوفا او بالاعمال اى
متولى اعمالهم بايصال جزائها الى مستحقها وهذا نوع من الملابسة فلا
حاجة الى حذف المضاف قوله باضمار اذكر او نقول وفى الكشاف
وجه آخر وهو ويوم نحشرهم وقلنا يا معشر الجن كان ما لا يوصف
لفظاعته فهذه وجوه ثلثة قال ابو حيان اوجهها ثانيها لان فيه
بقاء يوم على الظرفية وقلة الحذف بخلاف اضمار اذكر وما ذكر
فى الكشاف والمص اختار الاول لانه اكثر فى القرآن ملفوظا
ومقدرا او وقوع يوم خبر ظرف كذلك كثير فى لسان العرب ليس
كسائر الظروف وترك ما فى الكشاف لكثرة الحذف فيه وقال الزجاج
تقديره يقال لهم يا معشر وهو معنى حسن كانه نظر الى قوله ولا يكلمهم
الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ويجوز ان ينتصب يوم بقوله وليهم اذ
فيه معنى الفعل وهو متولاهم ويا معشر الجن على الوجه الاول وما فى
الكشاف من ثالث الثلثة فى موقع الحال بتقدير القول اى نحشرهم
قائلين يا معشر الجن فقوله وقلنا يا معشر الجن بيان للمعنى لا دلالة
له على حذف قلنا مع حرف العطف كذا ذكره التفتازانى قوله
اى من اغوائهم فخبره به بناء على ان استكثار ذوات الانس محالا لا
يتصور من الجن لا خلقا ولا كسبا ثم جوز اجرى على الظاهر بنوع
تاويل فقال او منهم بان جعلتموهم اتباعكم فحشروا معكم فان الحشر
معهم بكونهم اتباعا لهم استكثار منهم ولكون هذا المعنى تاويلا للظاهر
استشهد له قوله بان دلوتهم على الشهوات وما يتوصل به اليها المراد
بالشهوات ما تشتهيه انفس اهل الاهواء ويدخل فيه ما يعقد الى

السحرة او الكهنة فلا حاجة الى ذكره كما زاده البعض على كلام المص قوله
كانوا يعوذون الى آخره فيأمنون عن اصابة المكروه من جهتهم
كما قال تعالى حكاية عنهم وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال
من الجن فزادوهم رهقا اى زاد والجن باستعاذتهم بهم
رهقا كبرا وعتوا فان الرجل كان اذا امسى بقفر قال اعوذ بسيد
هذا الوادي من شر سفهاء قومه ذكره في سورة الجن قوله
على اجارتهم اى انقاذهم فزدا دون شر فائدة قومهم قوله
وهو اعتراف بما فعلوا اى قولهم ربنا استمتع الى قوله قال النار
اعتراف بما ذكر وتحزن على حالهم فان الكلام الخبري قد لا يقصد
به فائدة الخبر ولا لازمها اذا لم يكن المتكلم في صدد الاعلام كقوله
في حكاية قالت رب انى وضعتها انثى كما هو المشهور قوله
مثواكم ان كان المثوى اسم مكان او ذات ثواكم ان كان
مصدرا قوله حال والعامل فيها مثواكم ان جعل مصدرا قال ابو علي
وعندي انه مصدر لانه عامل في الحال والمكان ليس فيه معنى فعل
فيكون عاملا فاجاب المص بقوله ومعنى الاضافة ان جعل مكانا ويجوز
ان يقال فيه معنى فعل فان معنى المثوى موضع ثواكم ورد على
المص بعض المحشين بانه لا يجوز اعمال معنى الاضافة مستندا بقول الرضي
قال بعضهم العامل في المضاف اليه معنى الاضافة وليس بشيء
لانه ان اريد بالاضافة كون الاسم مضافا فهذا المعنى المقتضى
للاعراب والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى للاعراب وان
اراد به النسبة التي بين المضاف والمضاف اليه فينبغي ان

يكون

يكون العامل في الفاعل والمفعول ايضا النسبة بينهما وبين الفعل
كما قال خلف العامل في الفاعل الاسناد لا الفعل ولا يذهب عليك
ان ما ذكره هنا ليس مما قاله الرضي في شيء لان ههنا معنى الاضافة انما
يعمل في اسم آخر وهو خالدين لا في المضاف اليه ولا محذور فيه
اصلا وهو ظاهر على من تفهم قول الرضي وتعليله فتامل ثم ان
قول الرضي لا يصح ردا على ذلك البعض فان قوله فهذا المعنى المقتضي
للاعراب بنوع كون الاسم مضافا اليه لا كونه مضافا فكونه مضافا
هو الذي يتقوم به هذا المعنى وهو الظاهر المرضي ولو خفي على الرضي قوله
الا الاوقات التي ينقلون ان عمم الخطاب لعصاة المؤمنين فامر
الاستثناء هين والمراد بما هو من لعمومه العقلاء وان خص للكفار
بدلالة السباق والسياق فقد ذكر في توجيهه وجهين حاصلهما ان
مصدرية والمضاف محذوف والاستثناء من اعم الاوقات
والوقت والمستثنى اما ان يعتبر بعد الدخول في النار فيكون المعنى
هم مخلدون فيها في جميع الاوقات الا وقت نقلهم من النار
الى الزمهرير او قبل الدخول فيها فيكون المعنى النار مثويهم ابدا اي
في الاوقات كلها الا وقت امهالهم فيأول الخلود بالابد ويكون
المراد بالنار هو النار نفسها لا دار النار ولا بأس به بل لا غنى له عنه اصلا
وهو واقع كما قال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
الى امثالها لمن قال غير ذلك فقد غفل عن ذلك ومن قال الآية في
حكم الخلود بعد الدخول ومن جهة المنتهى من جهة المبتدأ فلم يوف

معنى الابد لانه عطف عن تاويل الخلود بالابد كما اجاب به البعض وقد
يوجه الاستثناء بان الوقت المستثنى هو الذى يخرجون فيه من النار
وهو ما ذكر فى تفسير قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون
من انه يفتح لهم وهم فى النار باب الى الجنة فيقال لهم اخرجوا
اليه فيسرعون اليه فاذا وصلوا اغلق دونهم فيضحك المؤمنون منهم
هذا ثم ان فيه وجها آخر وهو خالدين فيها بالغ غاية ما تدخل فى فهمكم
من الخلود سوى الذى شاء الله من دوام يعنى ما شاء الله فى شانهم
اطول مما عرفتم وفهمتم وهو مثل قولك لاعطينك كذا درهما الا
ما اعطيك من عندى اى سوى ما هو من عندى زيادة وقد عرفت
ان لفظة ما شاء الله فى الحى طب والاستعمال توضع على ما انقضى له
لان ما شاء الله لا يحد الا ان حده الله ولم يحده هذا الكلام اذا كان
هذا الكلام قول الله لهم يوم القيمة واما ان كان المراد حكم الله وتقديره
فى حق الكفرة فيجوز ان يكون المستثنى كما نقل عن ابن عباس رض ان
قوما من الكفار سبق فيهم علم الله انهم يسلمون فيخرجون من النار
كانوا عصاة والا فلا يدخلون وبقى الخلود يتناول الباقين قوله
نكل بعضهم على بعض مسلط وفى بعض النسخ الى بعض وهو اصله ومنع كل
الاوسلمه وتركه وهذا ما قاله صاحب الكشاف نخليهم حتى يتولى بعضهم
بعضا ويجوز ان يقال معاقبتهم بالتسليط بحيث لا يمكن لهم بد منه كما هو
عادة الله تعالى فى سائر العقوبات قال الامام ان هذا يدل على
ان الرعية اذا كانوا ظالمين فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم هذا يوافق
ما روى عن ابن عباس رض اذا اراد الله بقوم خيرا ولى

عليهم خيارهم واذا اراد بقوم شرا ولى عليهم شرارهم
قوله او نجعل بعضهم يتولى بعضا فيغويهم الفرق بين الوجهين
ظاهر لان الاول التوكيل والتفويض بخلاف الثانى كما ترى قوله
او اولياء بعض بالنصب عطفا على يتولى بعضا فالمراد تولية الموالاة
والمقارنة ثم ان قوله وكذلك نولى بعض الظالمين على الوجهين
الاولين من قبيل ضربته كذلك وعلى الثالث من باب التشبيه
ولذا قال كما كانوا فى الدنيا لكن لما جمعوا مع الجن فى الخطاب صح
ذلك لان الجمع فى الخطاب يقتضى الاجتماع وقت المخاطبة كقولك
وخلت البلد وقد دخلت دارا من دوره والبلد هو المجموع
قوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وذلك لان الملح و
العذب لما التقيا وصارا جميعا كالواحد جاز ذلك مع ان خروجها
ليس الا من الملح عند الاكثر والضابط فيه ان يوجد بين الشيئين
جهة وحدة ما ومنه قوله تعالى وجعل القمر فيهن نورا قوله ويتعلق بظاهر
قوم يقتل منهم الضحاك قوله رسل الرسل اليهم الجار متعلق
برسل لا بالرسل لقوله تعالى فى حق الجن ولوا الى قومهم منذرين
وله تفصيل مر مشاورة فى اوائل الكتاب قوله وهو اعتراف
ان قلت كيف هذا مع قوله والله ربنا ما كنا مشركين اجيب
بانه يجوز الاعتراف بالكفر مع الانكار بالشرك لكن يشكل بقوله فالقوا
السلم ما كنا نعمل من سوء فالجواب انه يحتمل ان يكون هذا القوم و
ذلك لافراد وهذا فى زمان وذلك فى زمان قوله تحذيرا
مفعول لاجله لزم قوله وهو خبر مبتدأ محذوف او مبتدأ خبره

ان لم يكن وان مصدرية او مخففة واللام محذوف لشيوع حذفه
في ان وان قوله مهلك القرى اسناد الاهلاك الى القرى
مجاز عقلي وليس الكلام على حذف المضاف لكان قوله واهلها غافلون
ولذا لم يأت في تقريره بالمضاف قوله بسبب ظلم
فعلوه اي بسبب فعل هو ظلم باعتبار الشرع وان لم يكن ظلما قبل
ارسال الرسل ولذا لم يهلكوا احسنه ولم يتنبه لذلك قال فيه انه اذا
كان الاهلاك حال الغفلة ظلما من الله فعند عدم ارسال الرسل
لم يكن افعالهم ذنوبا فكيف يقال ظلم فعلوه قوله او متلبسين
بظلم فيكون حالا من القرى والظلم حينئذ يكون منهم ويجوز ان يكون
من الله فيؤول المعنى الى او ظالما قوله او ظالما فيكون حالا
من ربك والباء للملابسة ويجوز كونه للسببية وقوله او ظالما حاصل
المعنى قيل فقوله وهم غافلون مستدرك لان الظلم انما يكون على تقدير
غفلتهم ولا يذهب عليك ان الظلم قد يتصور مع عدم الغفلة حال
التيقظ ومقارنة الانقياد وان كان منهارا او حال الغفلة فقوله
وهم غافلون من قبيل تعيين المراد فلا استدراك اصلا وقيل
وهم غافلون حال مؤكدة معطوفة على ظالما متعلقة بمتعلق المفعول
قال بعض المحشين ان هذا الوجه يوهم ان الله لو اهلكهم قبل البعثة
لكان ظالما وهو يخالف المذهب على ما هو المشهور ولذا لم
من فسره به بالظلم المجازي وضعف هذا ظاهر لانه ان اراد
انه يوهم ذلك نظرا الى الاحكام التكوينية فلا نسلم ذلك
لم لا يجوز كون المراد لزوم الظلم على ذلك التقدير نظرا الى الاحكام

التشريعية ولا محذور فيه اصلا كما صرح به في عدة مواضع من الكتاب
الكريم كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام
للعبيد مع ان فيه ايهاما لما ذكره والقرآن يفسر بعضه بعضا وبسبب
تأخيره انه في الوجه الاول الباء للسببية وعبارة ظلم على صرافته
وفي الثاني الباء للملابسة والمعنى الاول اصل واكثر في الاستعمال
واما في الثالث فعنه بتغيير العبارة وتفسير بلازم القول لا بصريحه
توهم الاستدراك فافهم قوله او بدل من ذلك كقوله
تعالى وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وهو
عطف على قوله تعليل للحكم قوله واتبه فنزها به لعموم
المكلفين الكفار فنعت الدركات اما بالتغليب او بان اصل وضعها
كذلك قوله من اعمالهم او من جزائها او من اجلها قيل فعلى المعنى
الاول والثالث من ابتدائية وللاجل وعلى الثاني للتبيين و
المضاف محذوف وانت خبير بانها على الثالث ايضا يجوز كونه
ابتدائية اي من اجل تعويض اعمالهم قوله على تغليب الخطاب
على الغيبة فانه لا يجوز اعتبار المخاطب وغيب حال كون غيبتهم
معتبرة بلا تغليب فيكون المعنى مما تعمل انت يا محمد وما يعمل جميع
المكلفين ويجوز ان يكون المعنى ولكل منكم درجات والمراد جميع
الناس مما عملوا على عود دونه الى كل فيستقيم قوله وما ربك
بغافل عما تعملون بالخطاب بلا تغليب واما على قراءة الغيبة فلا
يحمل على تغليب غيره اذ لا تغليب للغائب ولو كان اكثر
على المخاطب ولا لاحد منهما على المتكلم قوله بل لترحمه على العباد

لقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين **قوله** ايها العصاة
خص الخطاب بهم تطبيقا له على مقتضى ظاهر المقام وكذا فعله الزمخشري
لكن قوله تعالى في موضع آخر ان يشاء يذهبكم ايها الناس ويأت
بآخرين كالدليل على ان الخطاب للناس وفي بعض التفاسير
كذلك يعني ايها الناس الا ان يقال المراد بالناس هو اهل مكة
وهم العصاة فللتنبيه عليه عبر عنه بالعصاة **قوله** قرنا بعد قرن
عدل عما في الكشاف ومومن او لاد قوم آخرين لم يكونوا على صفتكم
وهم اهل سفينة نوح عليه السلام وكانه نظرا الى قوله تعالى ذرية من حملنا
مع نوح اذ لا حاجة الى هذا التخصيص بل هنا لان المقصود بقوله كما انشأكم
التأنيس الى الاذهاب والاستخلاف حيث ان الاستخلاف
من جنس هذا الانشاء كقوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا
تذكرون **قوله** لكنه ابقاكم استدراك من ان يشاء
يذهبكم اي لكنه لم يذهبكم **قوله** من المصابرة والثبات
على الاسلام لم يحمله على ابي عامل على قدر سعتي واستطاعتي حتى يكون
المعنى اظهار التجلد للعدو وعدم المبالاة به لانه هو الواقع منه عم
لا الاستنصار والانتقام ولذا قال فسوف تعلمون من يكون له
عاقبة الدار **قوله** كان المهدد يشير بقوله كان الى ان
كون الامر للتهديد من قبيل الاستعارة تشبيها لما له غاية الوعيد
حال ارادة ذلك الشيء **قوله** كالمأمور به اي كالذي امر
بالشيء ففيه استعارة من جهة اخرى تشبيها لذلك المعنى اي
الذي يحمل به بالمعنى المأمور به الواجب الذي هو محالا بد ان يقع

قوله التي خلق الله لها هذه الدار يشير الى وجه كون الغالب
المضافة الى الدار هي العاقبة الحسنى مع ان العاقبة عام في اللغة
قال المص في سورة القصص في توجيهه فان المراد بالدار الدنيا و
عاقبتها الاصلية هي الجنة لانها خلقت مجازا الى الآخرة والمقصود
منها بالذات هو الثواب والعقاب انما قصد بالعرض
يعني فلا اعتداد به لانه من نتائج تحريف الفجار عن الاصل المفضي
الى دار القرار ومنزل الابرار **قوله** فمحلها الرفع لم يقل
على الابتداء لعدم احتمال الغير وترك ذكر خبره لتعيينه وهو يكون
فعال وفعل العلم معلق عنه اي عن هذا الكلام وهو المبتدا والخبر
لعدم ذهاب الوهم الى غيرهما واشار الى ان العلم هنا متعد
الى مفعولين بجعل قوله فسوف يعلمون مقابلا له ففيه دار المصنف ما وجد
كلامه بوجه يتنور مرامه ومن لم يتنبه بذلك لم يتنبه لذلك فقال
على قوله وفعل العلم معلق عنه لو قال فمحلها الرفع على الابتداء
وخبره يكون وفعل العلم معلق عنها لكان اولى لان العلم حينئذ
يتعدى الى مفعولين بخلاف ما اذا كان من موصولة خبرية فانه يتعدى
الى واحد ثم ان المعرفة على ما ذكر في علم العربية هو ان الصلة
يجب ان تكون معلومة معرفا عنها وانما المجهول ذات الموصول
او بعض صفة غير صلته وليس في الآية التوضيح لغير الصلة من اوصافه
فتعين ان المقصود معرفة ذاته فيتعدى الى واحد واما الاستفهامية
فهو مبتدأ مع خبره ومصب الافادة هو الخبر فالمقصود علم المبتدأ
من جهة خبره فلزم التعدي الى اثنين **قوله** مع الانذار

فان قوله فسوف تعلمون ينبى عن وعيد شديد ويدل على ان
المنذر واثق بان العاقبة له لا لهم يعنى انى عالم بذلك اليوم وانتم
غدا ستعلمون كما نذكره الآن قوله انصاف فى المقال وحسن
الادب حيث لم يصرح بان العاقبة له دونهم مع ان المراد ذلك
ويسمى مثله كلاما منصفا وصفا له باسم صاحبه ومثله اعون للقبول
وهو ماخوذ من النصف فكانه انصف فى الامر بقوله اعملوا انى
عامل بجعل القول نصفين قوله لانه اعم واكثر فائدة لعموم
الظلم من الكفر مع عدم فوات موافقة السياق قوله وشيئا
منهما لالهتهم لم يصرح بهذا فى المفسر تنبيها على انه امر محقق مقرر
عندهم حتى كانهم جعلوه بمنزلة الاصل فبعد حصول التنبيه به فى موضع صرح
به حيث قال فقالوا الآية قوله ثم ان راوا ما عينوا لله ازكى
بدلوه بما لالهتهم الى آخره واذا سقط مما جعلوه لله فى نصيب الاوثان
بشىء تركوه وقالوا ان الله غنى وان انعكس الامر اخذوه والى نصيب
الصنم وقالوا انه فقير وان هلك مما للاوثان بشىء اخذوه بدله مما
لله ولم يفعلوا كذلك فيما لله وان زكا ونما نصيب الاوثان فقط
تركوه وفى العكس اخذوا من نصيب الله واعطوه السدنة وقالوا
لا بد لالهتنا من نفقة كذا ذكره التفتازانى فعلى هذا المراد من عدم
الوصول الى الله انه لا يصل الى من هو مصرف الله وقيل و
لا يبعد ان يقال ان ما جعلوه لله لا يصل شىء منه الى الله لانهم
يصرفونه الى ضيفانهم الكفار ومساكين الكفار وهم ليسوا مصارف
ما لله فان قلت قد ظهر مما ذكره التفتازانى انهم انما فعلوا ما

فعلوا لاعتقادهم انهم محتاجون وان الله تعالى غنى لا يحتاج الى شىء
لا حبا لهم وهذا يخالف ما ذكره المصنف من قوله حبا لالهتهم قلت
لعل الداعى الى هذا القول والاعتقاد حبهم لهم قوله بالضم
فى الموضعين اى بضم الزاى فى بزعمهم ههنا وفيما بعده من
قوله لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم قوله حكمهم هذا يشير
الى المخصوص بالذم فساء مثل بئس فى المعنى والحكم وما موصوفة او
موصولة والعايد محذوف والمعنى بئس ما حكموا به حكمهم والمبالغة منه
بئس ما حكم به حكمهم وقد يقال ما مصدرية وساء متعدية حذف
مفعولها لدلالة المعنى والتقدير ساءهم حكمهم وساء على هذا يكون ضد
سر قوله ربه فى الدنيا والآخرة اما فى الآخرة فظاهر
واما فى الدنيا فلكونهم مقهورين بمجىء الانبياء كقوله تعالى لهم المنصورون
وان جندنا لهم الغالبون انا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحيوة
الدنيا الى غير ذلك قال الله تعالى فاذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا و
جوهكم وبه تبين فساد ما قيل ردا لما قيل ان حكمهم هذا ما اورث
لهم المساءة فى الدنيا الا ان يسوءهم فى الآخرة فالاول اولى ثم
وجه الاولوية ان حذف المفعول فى محل اللبس سيما عند ظهور المعنى
الغير المراد خلاف المتبادر واما كلام المصنف فيحتمل المعنيين و
يجوز كون ساءهم دعاء عليهم كقوله تعالى تبت يدا ابى لهب وغلت
ايديهم كما بين فى موضعه قوله ومثل ذلك التزيين لم يجعل
من قبيل ضربته كذلك لكون التشبيه اصلا ولان الظاهر انه مشار
به الى ما قبله فنقل الواحدى عن ابن الانبارى انه قال ذلك اشارة

الى ما فعله الله عليهم من قسمهم ما قسموا ابجهل فكانه قيل مثل ذلك الذى
اتوه فى القسم جهلا وخطاء زين لكثير من المشركين وهذا معنى قول
الزجاج ايضا وان جعل من القبيل المذكور كان كلاما مستانفا قوله
بالوأد يريد وأد البنات اى اثقالهن بالتراب لقوله تع ولا يؤده
حفظهما اى لا يثقله كانت العرب فى الجاهلية اذا ولدت لرجل منهم
بنت فاراد ان يستحييها البسها جبة من صوف او شعر
ترعى له الغنم والابل فى البادية وان اراد قتلها تركها حتى اذا
كانت سداسية يحفر بئرا فى الصحراء فيقول لها انظرى فيها فيدفعها
من خلفها ويهيل عليها التراب حتى تستوى البئر الارض وانما فعلوا
خوفا من لحوق العار بهم من اجلهن بالسبى او بالفقر او خشية
املاق وسيجىء قوله ونحرهم لآلهتهم كان الرجل يحلف ان
ولد له كذا وكذا ولد لينحرن احدهم كما فعل عبد المطلب جد النبى عم
روى انه رأى فى المنام انه كان يحفر زمزم ونعت له موضعها
فقام يحفر وليس له ولد يومئذ الا الحارث فنازع عنه قريش
فنذر لئن ولد له عشرة لينحرن احدهم لله عند الكعبة فلما تموا
عشرة اخبرهم بنذره واطاعوه وكتب كل منهم اسمه فى قدح
فخرج على عبد الله فاخذ الشفرة لينحرن فقامت قريش من انديتها
فقالوا لا تفعل حتى ننظر فيه فانطلق به الى عرافة فقالوا قربوا عشرة
من الابل ثم اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم
فزيدوا من الابل حتى يرضى ربكم فاذا خرجت على الابل فقد رضى و
نجا صاحبكم فقربوا عشرا فخرجت على عبد الله فلم يزالوا كذلك

حتى جعلوها مائة فخرجت القدح على الابل فنحرت ثم تركت لا يصد
عنها انسان ولا سبع ولذا قال النبى عليه السلام انا ابن الذبيحين
ذكره التفتازانى وغيره وفيه نظر لانه ليس بمثال لما ذكره المص
حيث قال ونحرهم لآلهتهم والنذر المذكور فى القصة انما هو لله
كما ترى وجوابه ان النحر لله عند الكعبة وهى وقتئذ كان بيت
الاصنام فالمقصود التشريك فى القربات مع الله تع فكان
نحرهم لآلهتهم جميعا لا لله وحده قوله من الجن او من السدنة
ومعنى كون الجن شركاء كونه مطاعا لهم فيما امرهم به كما يطاع الله
والمعنى كون السدنة شركاء لهم فى اموالهم قوله وهو فاعل زين
لانهم كانوا يحسنون ذلك للمشركين ويغنون عليهم على صفتهم
قوله ونصب الاولاد عطف على قراء قوله باضافة
القتل اليه وهى اضافة المصدر الى فاعله اسنادا للفعل الى السبب
قوله مفصولا بينهما بمفعوله يريد بما هو فضلة فى الكلام فانه لا
يلايم اتصال المضافين لكن فى الظرف توسع شايع يجوز فيها ما
لا يجوز فى غيرها فى الشعر كقوله • لما رأت ساتيدما استعبرت •
لله در اليوم من لامها • تذكرت ايضا بها اهلها • اخوالها
فيها واعمامها قوله وهو اى الفصل المذكور ضعيف فى
العربية لم يقل وهى اى القرأة المذكورة فرارا عن سوء الادب
الذى اغلظ فيه الزمخشرى على عادته فى طعن القرآآت المتواترة
ولذا قال ايضا فى العربية لان القراء السبعة لم يقرؤا وفا الآبائا
اثر لا رأى واجتهاد وعبد الله بن عامر قيل هو اعلى القراء سندا

ع

واقدمهم هجرة فانه قرا على ابي الدرداء وواثلة ابن الاسقع و
فضالة بن عبيد ومعوية بن ابي سفيان والمغيرة بن شهاب المخزومي
ونقل يحيى الذماري انه قرا على عثمان بن عفان رضه على رسول
الله عليه السلام وولد في حيوة رسول الله عليه السلام فلا
ينبغي ان يلتفت الى طعن الطاعنين في المتواتر وان كان صادرا
عن ائمة اكابر سيما قد شهد لها من يقابلهم واورد من لسان العرب
نظمه ونثره ما يشهد بصحة هذه القراءة لغة قال ابو بكر ابن الانباري تلك
قراءة واضحة واذا كانت العرب قد فصلت بين المتضايفين
بالجملة في قولهم هو غلام ان شاء الله اخيك يريدون هو غلام اخيك
فان تفصل بالمفرد اسهل وسمع الكسائي قول بعضهم ان الشاة
لتجتر فتسمع صوت والله ربها اي صوت ربها والله والقسم
في قوة الجملة وفي الحديث عنه عم هل انتم تاركوا لي صاحبي هل انتم
تاركوا لي امرأتي ومنهم ابن جني وابو الفتح وامثالهما قلت قراءة
هذا الامام بهذه الحيثية بل يطابق الافق لو لم يكن متواترة وقال
ابن ذكوان سألني الكسائي عن هذا الحرف وما بلغه من قراءتنا
فرأيته كانه اعجبه وترنم بهذا البيت تنفي يداها الحصى في كل هاجرة •
نفي الدراهيم تنقاد الصياريف • وقال الكرماني قراءة ابن
عامر وان ضعفت في العربية للاحالة بين المضاف والمضاف اليه
فقوية عالية انتهى وقالوا قد سمع ممن يوثق بعربيته ترك يوما نفسك
وهواها سعي في رداها اي ترك نفسك يوما مع هواها سعي لها
الى هلاكها الى غير ذلك والزمخشري كانه غفل عن هذه الروايات

فنسب مثل ابن عامر • ذلك العالم الفاخر • الى الجهل او لم يعرف
ان قراءتهم متواترة وانكارها انكار القرآن والقرآن مما يستشهد
بها لا لها فاذا وقع الفصل فيها بغير الظرف ينبغي ان يحكم بالجواز
او يوجد لها محمل صحيح مثل ان تحمل على حذف المضاف اليه في الاول
واضمار المضاف اليه في الثاني قال صاحب المفتاح ونحو قراءة
اولادهم شركائهم ومخلف وعده رسله لاسناده الى الثقات
محمولة عندي على حذف المضاف اليه في الاول واضمار المضاف
في الثاني ثم قال وما ذكرت وان كان فيه نوع بعد فتخطئة الثقات
ابعد او يعتذر بمثله بما ذكر صاحب الانتصاف من ان اضافة
المصدر الى معموله شبه غير المحضة لانه في تقدير النفصل مع ان فاتصاله
بالمضاف اليه ليس كاتصال غيره فجاز فيه ما لم يجز في غيره ذكره
التفتازاني قوله فزججتها بمزجة الظاهر ليس فيه ضرورة
لاستقامة الوزن والقافية مع الاضافة الى القلوص ورفع ابي
مزادة ولعل قول المصنف معدود من ضرورات دون من ضرورات
الشعر لذلك والزج الطعن والمزجة بكسر الميم الرمح القصير وابو
مزادة كنية رجل والقلوص الشابة من النوق والضمير في زججتها
للكتيبة ونقل صاحب الاقليد عن المصنف ان زج القلوص على
الاضافة ويقدر مضاف الى ابي مزادة بدلا عن القلوص تقديره
زج القلوص قلوص ابي مزادة وهذا يؤيد ان قوله معدود دون
ان يقول من ضرورات الشعر لما ذكرناه آنفا لان هذا المنقول عنه
اعتراف بعدم الضرورة فيه قوله باضمار فعل دل عليه زين



كانه قيل من زينه لهم فاجيب زينه لهم شركاؤهم كما فيما اشتهر
ليبك يزيد ضارع او ما وجب عليهم ان يتدينوا به وذلك لان الاول
هو المتبادر من اضافة الدين اليهم بخلاف هذا الوجه وللمراعاة
لمقتضى هذه الاضافة لم يذكر ما ذكره البعض من ان المعنى وليوقعوهم
في دين ملتبس فتامل ثم ان الظاهر كون المراد به التوحيد وما يتفرع
عليه من ضروريات مثل تحريم قتل النفس بغير حق وتحريم الزنا والسرقة
التي بين الله تعالى من زمن آدم عليه السلام على وجه الايام
وان كان المراد هذا الدين الشريف مع جميع فروعه فله وجه
بان الشياطين لا شك انهم كانوا قد قصدوا بفعلهم المذكور
استدامتهم وبقاء ذلك الفعل فيهم نسلا بعد نسل قرنا بعد قرن
فكانهم قصدوا تلبيس هذا الدين فلا اشكال فيه بان النبي عم
لم يبعث وقت التزيين فلا يمكن كونه قصد الشركاء ويحتمل ان
يكون المراد بالدين في كلا الوجهين دين اسمعيل والمقصود بالمقام
بيان اضافته اليهم اما باعتبار اتصافهم وتدينهم به ولو في اول
الحال وهو الوجه الاول او باعتبار وجوب تدينهم به الشامل لكل
الحال وهو الوجه الثاني قوله ان كان من السدنة لان
الظاهر انهم لم يقصدوا ما ذكر قوله او الشركاء التزيين
لم يذكر الارداء والتلبيس لان اصل فعلهم هو التزيين وهما نتيجته
والزمخشري ذكرهما بناء على انهما لما كانا عاقبة فعلهم صاروا
كانهم فعلوهما قوله او الفريقان جميع ذلك فضمير الجمع عبارة
عن آحاد الفريقين جميعا والبارز المفرد عن ما فعلوا فلا حاجة فيه

الى اجراء الضمير مجرى اسم الاشارة كما ذكره الزمخشري
واوهمه تعبير المص حيث قال او الفريقان جميع ذلك لكن جاز ذلك
في فصيح الكلام فلا يرد به ردا عليه الا على ظاهر كلامه حيث قال
او جميع ذلك ان جعلت الضمير جاريا مجرى اسم الاشارة فانه يشعر
بالحصر قوله اشارة الى ما جعل لآلهتهم اما الى ما ذكر في الآية
السابقة بعد ما اعترض بما يصاحبه في التزيين واما الى ما حكى من قولهم
هذا فيكون اشارة الى ما اشاروا اليه من الاعيان الحاضرة
عندهم قوله يستوي فيه الواحد والكثير بيان لوجه توصيف
الانعام والحرث بحجر قوله اي مضيق لان المنع تضييق
قوله نصب على المصدر اي من غير لفظه وهو قالوا ولذا قال
لان ذلك تقول اي افتراء وفي بعض النسخ لان ما قالوا تقول
على الله قوله والجار متعلق بقالوا ان المصدر للتاكيد وفيه
بعد او بمحذوف اي افتراء كائنا عليه فيكون المصدر للنوع ولا
يجوز ان يتعلق بالافتراء كما جاز على تقدير كونه حالا او مفعولا له لعدم
عمل المفعول المطلق لامتناع تاويله بان مع الفعل قوله او
على الحال اي مفترين قوله الجار متعلق به اي بالافتراء او بالمحذوف
اي مفترين كائنا ذلك الافتراء على الله قوله ابن عامر
بالنصب مفعول وانث وقوله في رواية ابي بكر احتراز عن رواية
حفص وخالفه اي خالف عاصم ابن عامر وابن كثير بالنصب
عطف على الضمير المنصوب في خالفه اي وخالف عاصم ابن
كثير ايضا فنصب اي عاصم كغيرهم اي كغير ابن كثير وابن عامر

وعاصم ففي الآية اربع قراآت تأنيث تكن مع نصب ميتة وهو
قراءة عاصم ومع رفع ميتة وهو قراءة ابن عامر وتذكير يكن مع رفع
ميتة وهو قراءة ابن كثير ومع نصب ميتة وهي قراءة غيرهم كل ذلك
مفهوم من نفس الكتاب فانظر فيه وجازة هذا الكلام المستطاب
قوله كما في رواية الشوني راوي الشعر الجوهري ورجل
راوية الشعر والهاء للمبالغة وهذا القول للفراء وابي اسحق الزجاج
قوله وقع موقع الخالص اي هو بمعناه على ان يكون المصدر
بمعنى الفاعل وهذا قول الفراء قال شاعر كنت اميني وكنت خالصتي
وليس كل امرئ بمؤتمن **قوله** على انه مصدر مؤكد لفعل محذوف
اي خلص ما في البطون خالصة اي خلوصا **قوله** او حال من
الضمير الذي في الظرف الواقع صلة قيل لا معنى له عند التأمل الصادق
واذا اريد انها في حين الخلوص من البطون والخروج منها يكون لذكورنا
فهو معنى كونه حالا من ضمير الخبر لا الصلة فان قلت يجوز ان يكون
معنى كونه في البطون خالصا كونه حيا كما في قراءة خالصه بالاضافة والمعنى
ما استقر في البطون حال كونه حيا لذكورنا فلا اعتبار اصلا قلت لا يجوز
لان اعتبار كونه حيا او ميتا في حال استقراره في البطون لا وجه
له بهذا قيل وفيه اما في السؤال فقوله فهو معنى كونه حالا من
ضمير الخبر لا الصلة تسليم صحة ذلك المعنى في نفسه فلقائل ان يقول
المراد هذا المعنى ولا بأس بما ذكره بقوله فهو معنى كونه حالا من ضمير
الخبر لانه لا يصح كونه حالا من ضمير الخبر لما ذكره المعترض فيجعل حالا من ضمير
الصلة لاستفادة ذلك المعنى ولا غبار فيه واما في دفع الجواب

المذكور بقوله فان قلت فلا نسلم ان اعتبار كونه حيا او ميتا
حال استقراره في البطون مما لا وجه له لم لا يجوز كونه حالا مقدرة
والمعنى ما استقر في بطون هذه الانعام مقدرا حيوته مخصوص لذكورنا
ان كان المراد بالحيوة الحيوة بعد الخروج وان كان اعم لما في
البطون فمعناه ما استقر فيها حيا فلذكورنا عنده وجه كذلك لانهم
كانوا يقولونه حال كونه جنينا فهو مثل قوله خالصه بالاضافة الى
الضمير **قوله** لانها لا يتقدم على العامل المعنوي الا الظرف
خلافا لابي الحسن وعلى صاحبه المجرور ترتيب لف ونشر **قوله**
وقرئ خالص الرفع على الخبر والنصب على الحال **قوله** لان
المراد بالميتة الى آخره يعني روعي في عود الضمير جانب المدلول
دون اللفظ والمدلول بعضه مذكور وبعضه مؤنث فغلب المذكر
ثم انه على قراءة ميتة لا حاجة الى التأويل لانه يجوز ان يعود
حينئذ الى ما في بطون وان جاز عوده الى الميتة فيجوز تذكيره
نظرا الى لفظه وتأنيثه نظرا الى معناه **قوله** من قوله وتصف
السنتهم الكذب الوصف حكاية صفة الشيء فكانه جعل قولهم عين
الكذب ومحضه فاذا نطقت به السنتهم فقد حكت الكذب بحليته
وصورته ذكره في الكشاف **قوله** قتلوا اولادهم سفها بهذا وجدنا
في اكثر النسخ مما وصل الينا وفي بعضها متصلا الى قوله بغير علم والاول
اقرب لان سفها سواء كان حالا من فاعل قتلوا او مفعولا له
او مصدرا متصل بهذه الجملة معنى فينبغي ان يتصل بها لفظا
واما قوله لخفة عقلهم فهو بيان لعلة عدم علمهم وجهلهم بما ذكروا

واشارة ايضاً الى معنى السفه الذي هو خفة العقل لا التبذير
لسفها حتى يكون الاسراف صوابا كما قيل نعم يجوز ذلك ايضا ولذا
اختلف النسخ **قوله** مرفوعات على ما يحملها من الدعامة
وقيل معروشات مغروسات منبسطة على الارض كالبطيخ وغير
معروشات قائمة على الساق كالنخل **قوله** والضمير للزرع اى
ان جعل الاكل اسما لكل ما يؤكل ذكره الجوهري والثاني اى النخل
وما قيل يعلم بالمقايسة او للنخل بناء على ان الاصل في الاكل بالشجر
دون النبات والزرع داخل في حكمه بحكم العطف وفيه نظر
لان العطف بالواو ولا يجوز افراد ضمير المتعاطفين ذكره ابو حيان
لكن فيما ذكره نظر لان مرادهم بذلك انه اذا عطف بالواو
ويمكن للعقل ان يجمعهما في حكم واحد لانتفاء المانع حينئذ لانه يكون
علة للجواز فالمجوز هو العقل والعطف بالواو ينبئ عن انتفاء
المانع فافهم وقوله والثاني مقيس عليه معتبر ههنا اى ما قيل
النخل او للجميع اجراء للضمير مجرى اسم الاشارة فلا حاجة الى المقا
ح ومن فسر الثاني بالنخل فقد اخطأ **قوله** في اللون والطعم هذا من
قبيل الاكتفاء بالبعض في مذاكرة الاشياء الكثيرة المتماثلة وقد زاد
فيما سبق في الهيئة والقدر وقيل متشابها في المنظر وغير متشابه
في الطعم واكثر الاثمار كذلك **قوله** من ثمر كل واحد من ذلك
او ثمر الكل بالتأويلات المذكورة **قوله** وان لم يدرك
ولم يمنع اشارة الى فائدة اذا اثمر وهي اباحة الاكل قبل الينعة
قوله وقيل فائدته الى اخره فحينئذ لا حاجة الى التقييد

بعدم الادراك **قوله** والامر بايتائها يوم الحصاد يشير الى ان
الظرف للايتاء واستشكل بعض الناس ذلك بان الايتاء انما
يكون بعد التنقية فكيف يوجب الايتاء في يوم الحصاد فاجاب
عنه بقوله ليهتم به يريد ان هذا الامر ليس لوجوب تحقق الاداء
يوم الحصاد بل المقصود الاهتمام به والمعنى واهتموا بايتاء الحق
الواجب فيه واقصدوه في ذلك اليوم وقوله حتى لا يؤخر عن
وقت الاداء يشير الى ان وقت الحصاد سبب للوجوب الموسع
والتنقية سبب للاداء ومن ثمة قيل ان ثم محذوفا والتقدير و
اتوا حقه يوم الحصاد الى تصفيته قوله وليعلم الى اخره وجهه
انه لما كان الامر موقتا والامر الموقت يوجب المأمور به في ذلك
الوقت فعلم من الامر بالايتاء يوم الحصاد ان الوجوب به
لا بالتنقية فما ذكره يشتمل على الفائدتين معرفة وقت الوجوب
والاهتمام في الاداء وهذا الاهتمام مهم جدا لان الناس
يتساهلون في اخراج الصدقات فان الانسان لحب الخير
لشديد ولذلك اختاره على كون الظرف منصوبا بحقه لان فيه
وقت معرفة الوجوب فقط ورعاية جانب المعنى اولى والتأويل
الذي يؤول اليه كلام البليغ بادنى التفات السامع المشتمل على معان
كثيرة خير من الظاهر الخالي عن بعض ما اشتمل عليه ذلك التأويل
ومن لم يتفكر في ذلك قال والحق انه للحق لعدم الحاجة الى التأويل
ولان التوقيت في الامر حقه ان يحافظ على ظاهره كيلا يشتبه
الموقت بالمطلق وقد عرفت امتيازهما مفصلا فما اختاره المصـ

على ان الظاهر النظم يوافق تعلق الظرف بآتوا لانه اذا ذكر الفعل
مع متعلقاته من المفاعيل والظروف كان المتبادر تعلق الجميع
الى الفعل لقوته فى العمل ذكروه فى مواضع ويعرفه من له التدرب
فى اساليب الكلام **قوله** فى التصدق بقرينة القرب
قيل ولو علقه بالاكل والصدقة بقرينة الاطلاق لكان اقرب و
لا يخفى ان الاول هو المتبادر الى الفهم والقرينة فيه فضله لان المقام
للامتنان والنهى عن الاسراف فى الاكل وهو ظاهر يعنى ان
الله تع بمقتضى كرم يحفظ عباده عن كثرة الاخراج فان قلت
الاكل من الاخراجات قلت ولا كذلك فى الطباع الا يرى ان
الناس ياكلون ولا يصبرون عن الاسراف ويحافظون الفقر
فى اخراج الزكوة المفروضة فضلا عن الاسراف وقيل اذا اريد
بالحق الزكوة المفروضة فهى مقدرة لا يحتمل الاسراف ولا يخفى
ما فيه **قوله** كلوا مما احل لكم منه يشير الى رد المعتزلة حيث
احتجوا بهذه الآية على ان الحرام ليس رزق بان الحرام ليس بماكول
شرعا وهو ظاهر والرزق ماكول شرعا لهذه الآية فالحرام
ليس برزق وهذا الشكل الثانى وقد يستدل بصورة اخرى وهى
الرزق ماكول شرعا ولا شىء من الماكول شرعا بحرام فالرزق
ليس بحرام وينعكس الى ان الحرام ليس رزق وهذا الشكل
الاول ونحن نقول الآية لا يدل على ان كل رزق ماكول لان
من فيها ان كان للتبعيض فالامر ظاهر وان كان للابتداء فلا لزم
اباحة البعض لانه المتيقن فيحمل على كلا التقديرين على ما حل منه

فوجهم الرزق ماكول شرعا لم يثبت كليا فلم يمكن الاحتجاج لهم بهذه
الآية الكريمة ولا حاجة لنا فيما قلنا الى المقدمة القائلة الحرام رزق
كما فعله البعض بان قال لما كان الحرام رزقا ودلت الآية على
اباحة اكل الرزق حمله على اباحة ما حل منه وذلك لان من
فى الآية ان كان للتبعيض الى آخره **قوله** ظاهر العداوة
يعنى انما المتبين عداوته واما هو نفسه فعدو خفى **قوله** او
فعل بالجر عطف على كلوا اى او مفعول فعل دل كلوا عليه وهو ما
يلائم المقدر **قوله** مختلفة او متعددة تاويل بما يصيره الحال
مبينة لهيئة ماله فانهما لازمان لثمانية ولا يتعلق الغرض بكونها ثمانية
مخصوصها فلا يناسب كذبه بخصوصه قيد العامل ذيها فلزم التاويل
باحد هذين الاعتبارين لحكم المقدمتين المذكورتين ومن اقتصر
على المقدمة الاولى حيث قال تصحيح لصلاحية الحال باحد هذين
فان الحال يجب ان يكون مبينة لهيئة ذيها فقد قصر لان ثمانية
بخصوصه يدل على الهيئة وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا فلا
يكون ما ذكره سببا مستقلا لهذا التاويل **قوله** والمراد الاول
والا لكان اربعة ازواج **قوله** وهو بدل من ثمانية اى هو
مع ما عطف عليه بدل منه بدل الكل سواء كان بدلا او مفعولا او
حالا اما على الاخيرين فبالاتفاق واما على الاول فعند من جوز
البدل من البدل فى الحقيقة هو اثنين ومن الضان حال منه
او من الضان بدل من الانعام واثنين من حمولة وفرشا
بدل البعض بدلا بعد البدل وجوزوا كونه عطف بيان لثمانية ازواج

قوله وقرئ اثنان على الابتداء ومن الضان خبره ولا
محل حينئذ للجملة من الاعراب بل سيقت مع ما عطف عليه لبيان
الازواج الثمانية قوله وموجع ماء على القراءتين ثم اوردهما
نظرا على ترتيب اللف والنشر قوله ام الانثيين فالالف
واللام عوض عن المضاف اليه قوله ذكرا كان اي ذلك المجعول
قوله اوما حملت الاناث الجنس يشير الى ان اما مركب
من ام العاطفة بمعنى او وما الموصولة فلشدة امتزاجهما كتبا
متصلا كاتما قوله والمعنى انكار ان الله حرم الى آخره يعني
المقصود انكار فعل التحريم لكنه اورد في صورة انكار المفعول ليطابق
ما كانوا يدعونه من التفصيل في المفعول والترديد فيه فيكون الانكار
بطريق برهاني من جهة انه لابد للفعل من متعلق فاذا نفي جميع متعلقاته
على التفصيل لزم نفيه ذكره التفتازاني قوله بل كنتم حاضرين
فكلمة ام ههنا للاضراب بمعنى بل والهمزة والاستفهام للانكار
قوله فلا طريق لكم الى معرفة امثال ذلك الا بالمشاهدة
وهي منتفية بيقين قوله والمراد كبراؤهم المقررون لذلك او
عمرو بن لحي بن قمعة او كلاهما اعلم ان المقررين ان كانوا تعمدوا
الكذب مع عمرو بعد ان تقلدوه وقد يقع مثله كثيرا فالامر ظ
وان كانوا لم يتعمدوا الكذب بل اعتقدوا الكلام عمرو بناء على حسن
ظنهم به فلذلك قد والكلام فانهم وان لم يتعمدوا الحقيقة
فهم المتعمدون حكما اذ لا شك انهم شركاء في الجراءة على هذا الافتراء
لانهم لم يتاملوا ولم يتفكروا في ان التحريم لا يكون في بالهوى

ولم يطلبوا الدليل عليه والناس كلهم مكلفون به بل قلدوه بمجرد التقليد
فانما اذا جاءهم الرسول بالحق من عند الله يتعنتون معهم ولا
يقلدونهم ولا يقررون ما قرره فاندفع ما قيل من انه لا يمكن
ان يكون المراد اياهم لان الافتراء تعمد الكذب على الغير وهم
اعتقدوا الكلام عمرو بناء على حسن ظنهم به انتهى ومن ثمه قال بعض
الافاضل في تفسير قوله تعالى من افترى على الله كذبا لا مخطئا
في ظنه فان فيه مندوحة عن الكذب ثم ان منهم من خطأه بانه
اخطأ في الاعراب وغفل عن قيد التعمد في معنى الافتراء ولا يخفى
ولكن لم يدروا ان ذلك الفاضل لم يتعمد الى الكذب بقوله لا مخطئا
اي لم يعطف عليه ولم يغفل عن القيد المذكور بل اعتبر في الاعراب
جانب المعنى فعطف قوله لا مخطئا باعتبار المعنى اذ معناه ممن
نسب الى الله الكذب متعمدا فعطف عليه لا مخطئا فتامل و
كذبا مصدر مؤكد من غير لفظ القول ثم ان اللام في ليضل الناس
لام العاقبة لان الظاهر عدم قصد الاضلال وايد ذلك بقوله
بغير علم ورد بانه لم يدر انه حال من الناس لا من فاعل ليضل
وانت خبير بانه لم يدر ان في التأييد يكفي بعض الوجوه و
لا شك في انه قد فسر بذلك فهو كقوله تعالى ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد وجوز ان
يكون لام الغرض لان الظاهر انهم قصدوا اتباع الناس
فيما يلقونه اليهم وما يلقونه محض الضلالة فالقاؤه هو الاضلال في
الحق فكانهم قصدوه فبهذا الاعتبار عبر عنه بعبارة الاضلال

او لان الاضلال لما كان لازما لصنيعهم ذكره واراد ما صنعوه وهو
ملزومه فالمعنى ليلقوا الناس ما هو ضلالة وقد يلزم فيه ان يقصدوه
من حيث انه اضلال وقوله ان الله لا يهدي القوم الظالمين
اي الى طريق الحق وقيل الى دار الثواب لانهم يستحقون العقاب
او عرض عليه بانه ابعد عن الصواب وكيف يكون ابعد عن الصواب
وطريق دار الثواب انما هو سبيل الصواب فمن لم يهده الله
الى طريق الحق لم يهده الى دار الثواب فيفهم منه ذلك ولا فوت
بشيء من اللازم والملزوم اذا ذكر احدهما دون الآخر وهو ظ
وانما قاله نظرا الى ان الاظلمية وتبعه انما يظهر غالبا في الآخرة
قوله اي فيما اوحي الى مطلق الظاهر ان هذا اولى لان
المحرم لا يجب ان يكون من الكتاب قوله طعاما محرما و
في الكشاف طعاما محرما من المطاعم التي حرمتموها الا ان يكون
الشيء ميتة الخ يشير الى ان الاستثناء منقطع انما اختار البعض ان
الاتصال اصل لئلا يرد عليه انه يستلزم حصر المحرمات على ما ذكر فانما
الله فلم يعتد به وجعل اسم كان ضمير مطلق الطعام ودفع الاعتراض
بما يجيء من قوله والآية محكمة الى آخره وهذا السؤال والجواب مذكور
في الكشف وذكرهما التفتازاني والظاهر حينئذ ان يكون الاستثناء
من اعم الاوقات او من اعم الاحوال والاستثناء مفرغا كأنه
لا اجد شيئا من المطاعم المحرمات في وقت من الاوقات او
في حال من الاحوال الا في وقت او حال كون احد الاربعة
فاني اجد حينئذ محرما فان مصدر للزمان او الهيئة وقوله او دما مسفوحا

عطف على ميتة على قراءة النصب وحال ما بعده ظاهر لان الظاهر
عطف القريب على القريب وقيل عطف على ميتة على قراءة النصب
وكذا قوله او لحم خنزير او فسقا ويفهم منه انهما ايضا معطوفان على
ميتة وليس بذاك قال الله او فسقا عطف على لحم خنزير ولم يذكره
لعله ذلك لظهوره جدا فقوله عطف على ان مع ما في حيزه انما هو
على قراءة الرفع ثم ان تفسيره بقوله الا وجود ميتة يحتاج حينئذ
الى التأويل بالا الميتة الموجودة او دما مسفوحا ليستقيم المعنى و
المراد بالميتة ما فقد حيوته بلا ذبح شرعي او غيره فاحتيج الى
ذكر المحرم الرابع بقي وفي قوله تعالى على طاعم يطعمه دلالة
على ان جلد الميتة قبل الدباغ يحرم لانه قد يشوى فيؤكل فيدخل
في هذه المحرمات على ما هو الظاهر قوله قذر لتعوده اكل الاقذار
يعني ان للخنزير نجاسة من جهتين عرضية وذاتية والمراد اما هذا
او ذاك او كلاهما وخبيث مخبث اما مبالغة في الوصف
بالخبث كليل اليل وشعر شاعر او مخصصة يعني انه خبيث في ذاته
ومخبث لآكله لما قيل من ان اكله يورث الاخلاق الذميمة
والافعال الرذيلة في اكله فللنجاسة وجهان وللحرمة ثلثة اوجه
قوله صفة له موضحة فعلى هذا يجب ان يكون في هذه الجملة
ضمير الى الموصوف هو اما البارز في به وهو ظاهر او المستكن في
اهل والمعنى او فسقا اهل هو لغير الله ملتبسا ذلك الغير به وفي
اهل هو الظاهر ذبح من قولهم اهل الهلال اذا استهل على البناء للمفعول
اي تبين ذكره في الصحاح ومحصله اظهر ذبحه لملابسة غير الله به

واللام في لغير اما بمعنى عند كما في اقم الصلوة لدلوك الشمس او
للاختصاص ولم يذكر المص هذا التفصيل منا لظهور الوجه الاول جدا
وانفهام الوجه الثاني من الوجه الثالث فاندفع ما قيل ما ذكره من
الوجه الثاني لا يجوز لانه حينئذ يصير المعنى اهل الطعام لغير الله بالطعام
وهذا يجري في الوجه الاول ايضا ووجه الاندفاع ظاهر والمحشي
ايضا سكت عن توجيه كونه صفة لظهوره وهو ارجاع ضميره الى الموصوف
ولا مستكن في الكلام ولم يعتبر ما ذكره المص في الوجه الثاني
من اعتبار المستكن بل اعتبر اعادة ضميره الى معاد ما استكن
في ان يكون والجار والمجرور نائب الفاعل لا اهل ولو فعل المص
كذلك لكان الامر اظهر ويحتمل انه اراد بالمستكن الضمير في به عبّر
به للمشاكلة بالمستكن الثاني لان كل مستكن لغة بالقياس الى المظهر
ولذا يقال له المضمر والضمير قوله لا يؤاخذه اراد انه جزاء
والمذكور في الاية تعليل له ولا منافاة بين هذا وبين ما ظاهره
الاباحة دون عدم المؤاخذة فقط وهو قوله ع الا ما اضطررتم
اليه الان هناك وقع الاستثناء وبعد ذكر التحريم والمستثنى
من التحريم الاباحة وههنا المذكور غفور رحيم فالمناسب له لا يؤا
قوله لا نحانول على انه لم يجد فيما اوحى الى تلك الغاية
محرما غير هذا ولذا قيل اوحى بالمضي قوله وذلك لا ينافي
ورود التحريم في شيء آخر بعد تلك الغاية قوله فلا يصح الا
ستدلال الى آخره ذهب الشافعية الى عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة ولما وردت عليهم هذه الاية نقضا اجاب المص وهو شافعي

خذه

بما ذكر من الثابت وقد يجاب بانه على تقدير التسليم من باب
التخصيص وتخصيص عموم الكتاب بالسنة جايز وفاقا وذلك لان
حاصل القول بانه لا محرم سوى هذه الاربعة هو ان ما عداها ليس
بمحرم وهذا عام فاثبات محرم آخر تخصيص له لا نسخ ذكره التفتازاني
وفيه بحث وهو ان قوله لا اجد محرما الا استثناء من النفي يفيد
الحصر فحاصله لا شيء مما عدا هذه الاربعة بمحرم وهي سالبة كلية والكلية
فيها قيد للحكم فلا يكون عاما فاثبات محرم آخر يكون نسخا قوله
ولا على حل الاشياء غيرها الا مع الاستصحاب يعني لو لم يحمل
الاية على التوقيت لدلت على اباحة غير هذه الاربعة ولما حملت
عليه لم يصح الاستدلال بها عليها فيجوز ان يحرم بعضها بمحرم من
السنة او الاجماع لكن ما لم يوجد له محرم يبقى على الاباحة الاصلية
بحكم الاستصحاب فالاستثناء منقطع او يقدر فلا يحل الا مع الاستصحاب
قوله ولعل المص عن الظلم المدلول عليها بقوله وذلك
جزيناهم ببغيهم تعميم التحريم المستفاد من كلمة كل والا فبعضه كان
واما على الحل يعني لا شك في انه كان بعض ذوات الظفر اما
على الحل بدون الظلم وبعضها كان حلالا فبظلم اليهود كان الحل واما
عليهم وذلك قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات
احلت لهم ثم نسخ في شرع عيسى عليه السلام وبقي عليه في شرعنا
ايضا فلا اختصاص باليهود وقدم الجار والمجرور وقيل وعلى الذين هادوا
حرمنا فان قلت فلم قال المص لعل وترك ما فعله الزمخشري من
الجزم بذلك وهو مما لا شك فيه كما ذكرت قلت لانه لا يلزم

من كون ما ذكر مما لا شك فيه كون المسبب في هذا النظم الشريف
التقديم لجواز كون المعنى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر محرم
بعد ظلمهم ويكون قوله ذلك جزيناهم ببغيهم لبيان كون ذلك
التحريم جزاء لذلك الظلم او وكل ذي ظفر حلال لا يقال هذا خلاف
الظاهر لانا نقول فهذا احتمال لعل دون تحمل ترجيحا للمظنون على الموهوم
قوله الثروب هو شحم رقيق يغشي الكرش والامعاء قوله
والاضافة لزيادة الربط يعني ان قوله ومن البقر والغنم حرمنا
عليهم شحومهما في حكم الاستدراك عما قبله فان البقر والغنم داخلان
في ذوات الظفر ويدخلان في حكم التحريم لولا قوله هذا فهذه الجملة
معطوفة على جملة وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر من اللحم والشحم
وغيرهما لكن ما حرمنا من البقر والغنم الا شحومهما فكان الظاهر ان
يقال ومن البقر والغنم الشحوم بدون الاضافة لان الربط حاصل
به وانما فالاضافة لزيادة الربط ومن قال ان قوله ومن البقر
عطف على كل ذي ظفر يعني انه جملة والمعنى وحرمنا من البقر والغنم
شيئا وقوله حرمنا عليهم شحومهما تبيين للمحرم منهما فلا بد من الاضافة
للربط يعني انه جملة اخرى وردت تبيينا للمحرم منهما تفصيلا لما اجمل
فقد ذهل عما يليق بالمقام • وغفل عما يوصل القائل الى المرام • فان
وحرمنا الى كل ذي ظفر يمنع كونه كلاما مبتدأ للبيان المذكور فلا بد
من المصير الى الاستدراك قوله الا ما علقت بظهورهما
وزاد الزمخشري الجنوب والمقتصر المعنى على اللفظ ومتجاوزه
لا بد له من دليل فانه في النسخة وهي في اللغة الشحمة التي على الظهر

الملتزقة بالجلد فيما بين الكتفين الى الوركين ولم يعتبر فيه الجنب
لكون الآية من باب الاكتفاء ويكون المعنى ما ذكره اللهم الا ان
يقال هو صاحب المذهب في علم اللغة قوله او ما اشتمل
على الامعاء يعني ان الحوايا وهي الامعاء عطف على ظهورهما
او ما حملت حواياهما وهو ما اشتمل عليها واللام عوض عن المضاف
اليه قوله او الحوايا في حكم المستثنى والمعنى حرمنا شحومهما الا هذه
الثلاثة فكان المقام مقام الواو دون او لان المخرج من حكم التحريم
ثلاثتها لا احدها فقط مبهما واجيب عنه بان الاستثناء من الاثبات
نفي واو في النفي يفيد العموم لكونه بمنزلة النكرة في سياق النفي فيكون
المعنى لم نحرم واحدا من الثلاثة لا على التعيين وذلك بنفي المجموع ضرورة
وهو معنى اباحة الكل ورد هذا بان الاستثناء انما يفيد نفي الحكم عن
المستثنى بمنزلة قولك انتفى التحريم عن هذا او ذاك والعموم انما يوجب
نفي الحكم عن هذا او ذاك بمنزلة قولك انتفى تحريم هذا او ذاك
وحاصله ان النكرة اذا تعلقت بالمنفي عمت ضرورة ان نفي ايجاب
المبهم لا يتحقق الا بنفي الكل واما اذا تعلقت بالنفي كما في قولنا الا في
هو من لا يحسن الفاتحة او فلا يفيد سوى تعلق النفي بفرد مبهم وغاية
ما يقال ان او في النفي قد يكون لنفي احد الامرين وهو نفي الاحدين
فيعم وقد يكون لاحد النفيين فلا يعم ذكره التفتازاني قوله
وقيل عطف على شحومهما فيكون نفس الامعاء حراما ولقائل ان يقول
اما ان يحرم عليهم ما اشتمل على الامعاء فعلى تقدير عطف الحوايا على
ظهورهما يلزم ان يكون حلالا او لا يحرم فعلى تقدير عطفه على شحومهما

ان يكون واما هذا الخلف بهذا القيل وجوابه ان يقال نختار ان
ما اشتمل على الامعاء ليس بحرام عليهم فمن عطف على ظهورهما لا يخفى
عليه ومن عطف على شحومهما انما عطف نفس الحوايا لا ما اشتمل
عليها فيلزمه تحريم الامعاء نفسها لا تحريم ما اشتمل عليها حتى يلزم
الخلف نعم هذا العطف ضعيف ركيك لان قوله عقيبه او ما اختلط
بعظم عطف على المستثنى بلا شبهة اذ لم يحرم ذلك عليهم قط قوله
او بمعنى الواو الظاهر انه من كلام المصنف لانه لا مخصص له والقائل
بل هو توجيه منه للعطف باو والحال ان المقام للواو وكيف
لا والمصنف قد ترك توجيه ما اختاره من القول وذكر غيره سيما
بلا مخصص فالمراد ان او ههنا سواء كان العطف على المستثنى كما
هو المختار او على المستثنى منه كما قيل بمعنى الواو لافادة التساوي في
حكمهم مثل جالس الحسن او ابن سيرين كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا فيخرج الكل عن تحت حكم التحريم ومن قال ههنا فيحرم الكل
فقد سها وقد يقال انها للتفصيل ومآله ما ذكرناه ومنهم من حمله على
معنى حرمنا عليهم شحومهما او حرمنا عليهم ما اختلط بعظم فيجوز لهم ترك
الكل ايهما كان والكل الا ذين وهذا على تقدير العطف على المستثنى
منه يعني انه لم يخرج او عن الظاهر ورد بان مثل هذا وان كان
جائزا فليس من الشرع ان يحرم واحدا مبهما من امور معينة
وانما ذلك في الواجب فقط كذا ذكره التفتازاني قوله
ذلك التحريم او الجزاء بالنصب احد مفعولي جزيناهم او مصدر
وهو ظاهر كلام الزمخشري قال ذلك الجزاء جزيناهم ولم يذكر

التحريم في محل النصب وقيل لا يجوز الاشارة الى المصدر الا ان
يتبع بذلك المصدر فيقال ضربت ذلك الضرب وقمت هذا القيام
ولو قلت ضربت زيدا ذلك وقمت هذا لم يجز والصحيح الجواز
كما نقل في بعض التفاسير نقلا عن ائمة اللغة وفي اعراب ذلك
وجوه اخر لو ذكرت لخيف الاسهاب قوله الوعد و
الوعيد المنتهيين من التحريم فانه يتضمن الوعد باثابة المجتنب واصابة
المرتكب قوله يمهلكم على التكذيب فلا تغتروا الى آخره
اي هو حليم لا يعجل العقوبة لكن لا يهمله بل اوجب على نفسه تعذيب
الكفار على وفق عادته وحين ينزل عليكم لا مرد له ولا مهرب عنه
ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وان ربك لشديد العقاب
ولم يقل عنكم تنصيصا على ان سبب العقوبة هو الاجرام او لكون المراد
الاخبار عما يفعل بالمجرمين عامة ليدخلوا فيهم فانه اقطع لهم قوله
او ذو رحمة للمطيعين وذو بأس شديد للمجرمين والمعنى فان
كذبوك فاحذر مغترين بما على سعة فضل لكن رحمة للمطيعين وللمجرمين
بأس شديد لا مرد له من الله ما لكم من ملجأ يومئذ وما لكم
من نكير وهذا التخصيص يطلبه قوله تعالى ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين
والاجرام ههنا هو الكفر بقرينة المقام ولقوله فان كذبوك وانما
ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين فانما يدل عليه اذا لم يفسر بانه
لا يرد حين نزل فانه حين نزوله لا يرد عن احد من الكفرة او العصاة
لدلالة مختصة بالتفسير الثاني قوله ووقوع مخبره يدل على
اعجازه كما يدل عليه سائر وجوهه مما لا يحصى ولما فرغ قال وقال

الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه الآية وليس في
كلامه شمة من رائحة الجهل فليت شعري لم قال من قال هذا اشارة
الى ما قيل في وجه اعجاز القرآن لا حصر الاعجاز فيه والمراد بالاخبار
عن الغيب ههنا الاخبار عنه بطريق الجزم واليقين من غير احتمال
عدم الوقوع اصلا والا فقد يقع الاخبار عن الغيب من بعض الا
شخاص بالظن ويطابق الواقع **قوله** مشيئة ارتضاء استدل
المعتزلة بهذه الآية على ان كفر الكافر وعصيان العاصي ونحوهما من
القبائح ليس بمشيئة الله تعالى حيث ذم الكفار في قولهم لو
شاء الله ما اشركنا الآية ويفهم منه ان كفرهم واشراكهم
بمشيئة الله تعالى على وفق مذهب اهل السنة والذم يدل على ان
الواقع خلافه واجيب عنه بانهم قصدوا به دفع دعوة النبي وذم زعما
منهم ان المشيئة تساوق معنى الامر كقوله تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها ولما كان كفرهم بمشيئة
يكون مأمورا به فلا يكون معصية فاندفع الدعوة فمنصب الرد ذلك
لا كون كفرهم بمشيئته ولذلك ذمهم بالتكذيب دون الكذب
لانه كلمة حق اريد بها باطل الا يرى الى قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة
فلو شاء لهديكم اجمعين • كيف صدق مقالتهم وكذب ظنهم
وهذا في الحقيقة تفصيل ما اجمله المص بما حاصله انهم زعموا ان الارادة
عين الرضا فانه مبدأ الاختلاف ومدار الخلاف بيننا وبين
المعتزلة ومدار ومنشأ دعوى المساوقة بينها وبين الامر فتأمل
وحاصل المعنى لو شاء الله عدم اشراكنا وعدم تحريمنا مشيئة

ارتضاه ما اشركنا ولا حرمنا ومقصودهم ان ما هم عليه هو الحق
المشيء والمرضي ويلزم منه تكذيب النبي عليه السلام في دعوة
اياهم الى ما دعاهم اليه وكذا يلزم تكذيب الله تعالى في قوله ولا
يرضى لعباده الكفر وقوله بارادة الله متعلق بالاعتذار لا بالاتكال
فان فيه تكلفا ظاهرا **قوله** دليلا للمعتزلة في ان الله تعالى
لم يرد الشرك ومنعه يتأتى على الجوابين لما عرفت من ان مرجعهما
واحد فان المأمور به او المرضي يكون مرادا ولا يكون ممنوعا **قوله**
ان جمع بها صاحبها وصفا للشيء بوصف صاحبه **قوله** وهي من لجج
بمعنى العقد والمشهور انه بمعنى الغلبة سميت بالغلبة صاحبها على
خصمه كانه اسم لما يلج به او كانها تغلب بنفسها لقوتها **قوله**
كانها تقصد اثبات الحكم وتطلبه بنفسها مبالغة فهو من قبيل اسناد
الشيء الى سببه دون فاعله ادعاء لقوة ذلك السبب فمن قال
اي تقصد صاحبها ذلك لم يذق فلم يعرف **قوله** ولكن شاء
هداية قوم وضلال آخرين رد على المعتزلة لقوله تعالى ولو شاء الله
لجعلكم امة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء
قوله احضروهم وقد يكون بمعنى اقبل فيتعدى بالى كقوله
هلم الينا والهاء عند الخليل للتنبيه ركب معها لم على وزن فدام
من قولك لم الله شعثه اي جمعه فالمعنى اجمع نفسك الينا او اجمع
غيرك فلما غير معناه عند التركيب الى اقبل او احضر صار كسائر الا
المنقولة عن اصولها فلم يتصرف فيه اهل الحجاز مع ان اصله التصرف
وبنو تميم يتصرفون فيه فيثنونه ويجمعونه نظرا الى اصله وليست



الزمخشري لانه اذا سلّم لهم فكأنه شهد معهم مثل شهادتهم وفيه
انه جعله استعارة وقيل مجاز مرسل فان الشهادة ملزوم للتصديق
ايضا وقيل بأي معاني الثلثة قوله معهم فتوجيهه ان يعتبر المعية واخله
في المجاز والمشبه به والمشاكل فلا اباء حينئذ ثم ان زيادة قوله
وبيّن لهم فساده اشارة الى ان السكوت رضى وان مجرد عدم
السكوت بدون بيان الفساد ليس له كثير فائدة بملاحظة الحكم
الشرعي وهو قوله تعالى وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم
آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث
غيره انكم اذا مثلهم علم ان المراد ما ذكره لان المراد من الآية
المذكورة ان لم تقدروا على دفع كفرهم واستهزائهم فلا تقعدوا
اذ لاشك ان الدفع مقدم على الاعراض للدلالة على ان تكذيب
الآيات متبع الهوى لا غير وان متبع الحجة وان بينهما منافاة لا
يتبع احدهما الا متبع الآخر وانما اتى بالواو في قوله وان متبع الحجة
لا يكون الا مصدقا بها وعدل عما قاله الزمخشري من قوله لانه
لو اتبع الدليل لم يكن الا مصدقا اشارة الى ان دلالة الآية
عليهما في درجة واحدة بلا اعتبار تعليل احدهما بالآخر فان قوله
اهواء الذين كذبوا يدل باحد جزئيه اعني اهواء على ان المكذب
متبع الهوى وبالآخر اعني الذين كذبوا يدل على ان متبع الحجة
لا يكذب مع ان تعليله المذكور تنبيه والا يلزم المصادرة فاندفع
ما قيل ولو اورد بدل كلمة الواو الفاء كما فعله الزمخشري
او قال وان المصدق لا يكون الا متبع الحجة لكان اظهر قوله

فاتسع فيه بالتعميم استعمال المقيد في المطلق قوله وما يحتمل
الخبرية الموصولة والعايد محذوف او المصدرية والمصدر بمعنى المفعول
قوله والجملة مفعول اتل لانه بمعنى اقل يعني لتضمنه معنى القول
فيكون المعنى اقل اي شيء حرم ربكم ولهذه النكتة قال في الاول اتل
من غير تأول بفعل آخر فان ما الاستفهامية لا يصلح ان يكون
متعلقة بحرم المتأخر ليكون صدرا في جملتها لان المقول لا يكون الا
جملة بخلاف مفعول اتل فاذا لم يؤول بالقول يكون الاستفهامية
في موقع مفعوله فيبطل صدارته فان ما ليست مؤولة بالمفرد لا يقع
موقع المفعول ولهذا وقع ان المفتوحة مع اسمها وخبرها موقع
مفعول علمت دون ان المكسورة لعدم قبولها التأول قوله
ليصح عطف الامر عليه يعني لو لم يكن ان هي المفسرة كانت ناصبة
خبرية فلا يصح عطف الآية عليه لكونه عطف الطلبي على الخبري
قوله ولا يمنعه اي ولا يمنع عطف الامر على ان لا تشركوا
على تقدير ان تكون ان هي المفسرة تعليق الفعل المفسر وهو اتل
اي جعله متعلقا بما حرم لان التحريم باعتبار الاوامر راجع الى اضدادها
فاندفع ما اورد عليه بانه يمنعه فانها لا تصلح بيانا للتلاوة المحرمات
بل الواجبات وحاصل الدفع ان المقصود بتلك الاوامر النواهي
اللازمة لها من الاضداد بقرينة المقام فكأنه قيل اتل ما حرم ان
لا تسيئوا الوالدين ولا تبخسوا الكيل والميزان ولا تعدلوا عن العدل
ولا تنكثوا العهد واستبعده ابو حيان بان هذا التكلف في المعاني ولا
ضرورة تدعو اليه وذكر لعطف الاوامر وجهين احدهما انها معطوفة

على اتل ما حرم او بهم اولا بان يترتب عليه ذكر مناهٍ ثم امرهم ثانيا
باوامر قال وهذا معنى والنحو الثانى انها معطوفة على المناهى على تقدير
محذوف يكون ان مفسرة له وللمنطوق قبله فالمعنى اتل ما نهاكم ربكم
عنه وما امركم به اذ يجوز ان يقول امرتك ان لا اكرم جاهلا واكرم
عالما وهذا لا يعلم فيه خلاف بخلاف ما ذكروه فان فيه خلافا
قوله على انه للاغراء اى الزموا ترك الشرك قال التفتازانى
يأباه عطف الاوامر الا ان يجعل الاباحية وان المصدرية موصولة
بالنواهى والاوامر قلت ولا بأس به **قوله** او من عائده المحذوف
قال التفتازانى ان المحرم هو الاشراك لا نفيه والاوامر
الواردة معطوفة على لا تشركوا وفيه ارتكاب عطف الطلبى على
الخبرى وجعل المعانى الواجبة المأمور بها محرمة فاشار الى دفع الاول
بقوله على ان لا مزيدة واما الجواب عن الباقين فبجعل عطف الاوامر
على المحرمات باعتبار حرمة اضدادها وتضمين معنى الطلب وهذه
الاجوبة التى ذكرها التفتازانى وهذا الكل على ان لا نافية واما كونها
ناهية وان مصدرية فلا مساغ له ههنا لا للزوم جمع الناصب والجازم
لانه مما جوزه سيبويه والزمخشرى حيث ان الجازم فى نفس
الفعل والناصب فى لا مع الفعل بل لان زيادة لا الناهية مما لم
يقل به احد ولم يرد به كلام كذا ذكره التفتازانى وفى بعض الحواشى
وان مفسرة بدل وان مصدرية وهو غلط **قوله** او الجر
بتقدير اللام بتضمين الخبر معنى الطلب ايضا **قوله** اى المحرم ان
تشركوا على زيادة لا لانه بمعنى اتل اى بين حرم ربكم وانما صحح

الى تأويل اتل بمعنى فعل آخر على تقدير كون ما استفهامية لا غير واما جعل
عليه كون ما استفهامية ضعيف اذ لا تعلق الا افعال القلوب
وما حمل عليها ولا يذهب عليك ان هذا مما يحمل عليها لان المعنى
تعالوا اعلمكم اى شىء حرم ربكم فليس فيه ضعيف من هذا الوجه
قوله وضعه موضع النهى عن الاساءة اليهما للمبالغة يريد ان
المقام مقام النهى عن الاساءة ليلائم السابق واللاحق فاورد
وهو الاحسان المستلزم لعدم الاساءة مبالغة فى الاصل وهو
النهى المرموز اليه والمدلول عليه حيث تضمن الكلام ان مجرد ترك
الاساءة فى شانهما غير كاف فقوله والدلالة على ان ترك الاساءة
الى آخره من قبيل التفسير والبيان هذا على تقدير كون ان مفسرة
واما على تقدير كونها ناصبة فينبغى ان يكون المراد بوضع الامر موضع
النهى الكناية به عنه مبالغة فى النهى ليتضمن الكلام على النوع الكامل
وهو الانتهاء عن الاساءة المقارن بوجود الاحسان لان ارادة
الحقيقة تجامع الكناية كما بين فى موضعه فيكون قوله والدلالة الى آخره
من قبيل عطف السبب على المسبب **قوله** من اجل فقر و
من خشيته قال التفتازانى هذا يخالف ما اشتهر من ان الخطاب
للفقراء الذين لهم املاق بالفعل ولذا قدم رزقهم فقيل
نحن نرزقكم واياهم والخطاب فى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق للاغنياء ولذا قيل بالعكس انتهى **اقول** الظاهر
ان الذين كانوا يقتلون اولادهم على قسمين فقير وغنى والخطاب
فى الموضعين لا بد من ان يجمعهما ولا وجه لتخصيص النهى ببعض دون

بعض واما عبارة من املاق ينبا در منهما من اجل فقر متقضى
ان يكون الخطاب للفقراء وعبارة خشية ينبا در منهما من خوف
ان مفتقر وما له فقر بالفعل لان الخوف من شئ يكون قبل الوقوع
فالمله نظرا الى عدم الوجه للتخصيص فاختار تعميم الخطاب واما حديث
التقديم والتاخير كما ذكره ايضا ابو حيان واستحسنه غير مسلم لان
التفنن فى الكلام فن من البلاغة عند العلماء الاعلام فالظاهر
انه تفنن فيه لئلا يلزم تخصيص النهى واعتبر ههنا حال الفقراء
منهم وهناك بالعكس فيجوز ان كون المناسبة لاهل زمان ترد
كل منهما فخاطب بتغليب غالب الوقوع منهما فى ذلك الزمان
والمراد الكل فتبين بهذا التفصيل وجه التعميم الخطاب فى الموضعين
ووجه التخصيص للاباء والاولاد بالتقديم والتاخير فى الايتين بحسب
المقامين وما قيل حديث التقديم والتاخير ساقط الاعتبار بل الامر
بعكس ما ذكر فان رد خشية الاملاق يناسبه كون الله
رازقهم ورد نفس الاملاق يناسبه كونه رازقا اولا دم
ففيه انه لا شك فى صحة المناسبة التى ذكرها ولا ينافى ذلك
ان يكون لحلية وجه آخر باعتبار غير ما ذكره كما ذكره هذا القائل
والكلام فى استفادة نكتة المقال بعد وقوعه وكذا حال كل نكتة ايا
المتكلم فانها انما تستفاد بعد انتصاب المقال فى قالب الاتى
على مقتضى الحال استدلالا من الاثر على المؤثر فساقط الاعتبار
قوله ساقط الاعتبار على انهم اتفقوا على ان افادة معنى
جديدا ولى من ادعاء كون الايتين بمعنى واحد للتاكيد وذكر ابو

حيان وغيره **قوله** اذ الزنا لقوله تعالى يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش الا انه لم يذكر ههنا الزنا مستقلا ولا بد منه لكونه
فاحشة وساء سبيلا وكذا ساير الكباير فكان التعميم اولى ولذا
قدمه **قوله** كالقود وقتل المرتد ورجم المحصن وكالقتل دفاعا عن النفس
وقتل الباغى وغير ذلك مما قتل بحق **قوله** وذكره عقيب
الاسلم يرد به انه ناظر الى الامر بالايفاء فقط كما قيل بل هو ناظر الى
الجميع مما قبله وبعده بل اراد بيان وجه ذكره ههنا فقط مع انه ناظر
الى كلها فوجهه ان الايفاء الحق فى الكيل والوزن حيث قال
بالقسط عسير جدا وهو ظاهر فلما ذكر اخطر ذلك ببال السامعين
الحرج فى خروج كل نفس عن عهدة هذا الامر فعقبه بنفى ما خطر ببالهم
تلطفا لهم وتكرما بهم اشارة الى سبق رحمته لعباده وسعة عفوه
عنهم ان الله بالناس لرؤف رحيم **قوله** من ملازمة العدل
وتادية احكام الشرع الظاهر انه ادخل فيه العهد على الايمان
والنذور لان كله من ملازم العدل وتادية احكام الشرع
فافهم فانه ليس شئ خارجا عنه من الامور الدينية الايمان
ونوعه لا يقال قوله واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم يؤذن بكون
العهد من جانب العبد وههنا قال المص عهد اليكم فكيف هذا لانا
نقول ذلك ايضا مما عهد اليهم فتامل او نقول ان الاضافة
لمجرد البيان مع قطع النظر عن فاعل المصدر ومفعوله اضيف الى الله
من حيث الامر بحفظه والمراد الامر الواقع بين الاثنين بمعنى ما
عهد اليكم ما فوض اليكم التعهد بينى وبينكم ويجوز كون المراد به المعهود

به والمعنى ادعوا انما عابدتم الله عليه من الايمان والنذر، قوله
تتعظون وقيل تذكرون ما انتم عليه مفتخرين به وختمت هذه بالتذكر
لان الاربعة قبلها خفية تحتاج الى اعمال فكر ونظر حتى يقف متعاطيها
على العدل فناسبها التذكر والتدبر وهذا بخلاف الخمسة الاشياء
فانها ليست كذلك حيث يعقلها ويفهمها من تعرفهم فلذلك ختمت
بالتعقل قوله على انه علة لقوله فاتبعوه فعلى هذا يكون اتبعوه عطفا
على لا تشركوا ويصير التقدير فاتبعوا صراطي لانه مستقيم وفيه جمع
بين حرفي العطف وليس بمستقيم وان جعلنا الواو استينافية
عن الفية ولم يتعرض المصنف لدفع هذا الوهم لان امثاله واقعة في
القرآن العظيم نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر
وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وانما المهجور في الاستعمال
اجتماع حرفي العطف صريحا واما ما فصل بينهما فشايع شايع في الكلام
فاذا وقع في فصيح الكلام فان ابيت الجميع البتة ومنعت زيادة
الفاء فاجعل المعمول متعلقا بمحذوف والمذكور بالفاء عطفا عليه مثل
عظم فكبر وادعوا الله ولا تدعوا مع الله وههنا آثروه فاتبعوه فكره
التفتازاني قوله فيفرقكم ويزيلكم بالنصب يشير الى ان
الباء للتعدية وتفرق مضارع من التفعل حذف احدى تائيه وانه
منصوب باضمار ان جوابا للنهي وفاعله ضمير السبل وختم هذه بالتقوى
لان اتقاء النار لمناسبة الامر باتباع الصراط فان من اتبعه وقى
نفسه من النار قوله عطف على وصاكم لظهور انه ليس عطفا
على الفعلية الواقعة خبر ذلكم ولم يقل على جملة ذلكم وصاكم اشارة الى

ان المعطوف عليه في المعنى هو وصاكم لانه اذا قيل وصاكم به ثم آتينا
بدون ذلكم يتم الكلام والمعنى الآن على ذلك ولذا قالوا اذا
كان الخبر فعلا كانت الاسمية في قوة الفعلية ويجوز ان يكون
ذلكم معناه ذلكم المذكور كذلك ثم ابتداء وصاكم به ثم آتينا
فتأمل قوله وثم للتراخي في الاخبار او للتفاوت في الرتبة
دفع لما يقال كيف صح العطف بثم والايتاء قبل التوصية لانها في
القرآن لكن ردا اولا مقدمة السائل القائلة والايتاء قبل التوصية
بقوله قديما وحديثا لان هذه التوصية محكمة لم تنسخ ولا تنسخ ابدا
كما روي عن ابن عباس رضه محكمات لم ينسخهن شيء من الكتب
فيكون التوصية متقدمة على انزال التورية ثم بين التفاوت
الرتبي بقوله ثم اعظم من ذلك لكون ايتاء التورية وانزال
القرآن المشار اليه بقوله وهذا كتاب انزلناه مبارك اعظم
حالا من هذه التوصية من حيث اشتمالهما عليها وعلى امثالها
مع احكام آخر وبقيد الحيثية في التعليل اندفع ما قيل القول بان
انزال التورية اعلى حالا من التوصية الواقعة ههنا لا يخلو عن خفاء
الا ان يحمل التوصية الحديثة والقديمة على التوصية القرآنية الواقعة
في مواضع ويجعل الخطاب لهذه الامة وبما قررنا به سمعك ظهر
ان كل واحد من الجوابين اللذين ذكرهما المصنف حق فلا يلتفت
الى قول من حصر الحقية في كون ثم للتراخي في الاخبار قوله
للكرامة والنعمة يشير الى ان تماما مفعول لاجله لا تمييزا ولا يلزم
فيه ان يكون تماما بمعنى اتماما كما ظن بعضهم بناء على ان شرط

نصبه ان يكون جعل الفاعل الفعل المعلل فان الشرط المذكور موجود
بدون جعله بمعنى الاتمام ايضا من حيث ان تمامه مقصود لذلك
الفاعل فالقصد والايتاء فعل لفاعل واحد ويجوز كونه حالا من الكتاب
يعني آتيناه حال كونه تماما او منصوبا على المصدر او حالا من الفاعل
اى متممين او مصدرا لفعل مقدر اى اتممناه تماما كما في انبتها
نباتا حسنا • على من احسن القيام به لانه لا يكون كرامة و
نعمة الا لمن آمن به وعمل بما فيه والزمخشري جعله للصيرورة
بناء على عدم ذكر المفعول اى على من كان محسنا صالحا قوله
ويؤيده اى كون الذى بمعنى من العام لما فوق الواحد قوله
او على الذى احسن بتبليغه عطف على من احسن القيام به فالذى
بمعنى من لكنه مخصص والمفعول محذوف وعلى الذى على هذين الوجهين
متعلق بتماما كقوله واتممت عليكم نعمتي قوله اى زيادة
على علمه اتماما له يشير الى ان على الذى حينئذ متعلق بتماما على تضمن
معنى الزيادة وتماما بمعنى اتماما مفعول له قوله اى على الدين
الذى هو احسن او على الوجه الذى هو احسن ما يكون عليه الكتب
فالذى وصف للدين او للوجه ويجب ان يعتبر الاحسنية
بالنسبة الى غير دين الاسلام وما عليه القرآن فيكون افعل
للزيادة في الجملة وعلى هذا الوجه يكون تماما حالا من الكتب وعلى الذى
ظرف مستقر قوله كراهة ان تقولوا بتقدير المضاف على
قول البصريين في امثاله ليصلح للعلية لانزلنا والكوفيون حملوه على حذف
لا لان نفس هذا القول لا يصلح لها بلا تاويل قوله عطف لانزلنا

اى المذكور لا المقدر لعدم الحاجة اليه قوله لا ندري ما هي اذ
هي لم تكن على لغتهم قوله حجة واضحة تعرفونها لكونها على لغتهم
قوله او تمكن من معرفتها تقسيم بالنظر الى حال اهل مكة قوله
اعرض او صد وفي بعض النسخ وصد بالواو والصواب الاول
يدل عليه قوله فيما بعد باعراضهم او صدهم بكلمة او باتفاق
النسخ وليس صدف هنا بمعنى اعرض دون منع لانه لا حاجة اليه بعد
تفسير صدف باعرض اذ هو اخفى من اعرض مع انه يخالف النسخة
المتفق عليها فالمراد ان صد بمعنى صرف ومنع كقوله تعالى ويصدون
عن سبيل الله من آمن به فاشار الى ان صدف اما لازم بمعنى
اعرض او متعد بمعنى منع لكن لم ينقل وجه الناس لينظر هذا المعنى لذكره
في مقابلة اعرض ولا نفهامه من قوله او اضل هذا واما قوله
فضل او اضل فجاء بالواو والواو معا اما اذا كان بالواو فهو الاولى
ليكون ناظرا الى تفسيرى صدف المذكورين على ترتيب اللف واما
بالواو فالضلال بمعنى التكذيب والاضلال بمعنى الصدف المتعدي
فالتفريع بقوله ضل واضل على هذا التفسير قوله وهم ما كانوا
منتظرين لذلك اى لاتيان الملائكة وما عطف عليه ولكن لما
كان اى ذلك يلحقهم لحوق المنتظر بفتح الظاء شبهوا بالمنتظرين
فاستعير لهم او لما كانوا منتظرين الى ذلك وهم ملابسون وافعال تستتبع
ذلك الاتيان كانوا كانهم يطلبونه وينتظرونه وقوله الا ان تاتيهم
الملائكة متصل بقوله الى ما ينتظرون جعلها كلاما واحدا واشار
اليه باسم الاشارة في قوله ما كانوا منتظرين لذلك ومن لم

ينبئه لذلك قال وحق هذا الكلام ان يذكر بعد قوله الا ان
تاتيهم الملائكة قوله اي امره فهو كقوله تعالى فاتاهم الله من
حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب قوله كالمختص اذا
صار الامر عيانا لم يرد به التخصيص حتى يرد عليه انه يناقض التفسير
الاول بل اراد تشريكه مع ما ذكره اولا تنظيرا له لانه مراد
الآية او اراد التعميم لما يلوح للمختصر وانما اورده على سبيل التمثيل ايماء
الى التعميم لا يقال اذا اعيد المعرفة كان الثاني عين الاول فكيف
هذا ههنا لانه ليس بكلي ولان التعميم لا ينافيه لانه عين الاول
مع ضميمة شيء لا يشترك في الحكم واقتضائه اياه وتجوز كونه
المعنى ينظرون الا ان تاتيهم بعض آيات ربك يعني الاشراط
يعني يأتيهم ذلك ويوم ياتيهم بعض آيات اقرب منها اعني
ما يعاين وقت الاحتضار لا ينفع نفسا ايمانها والمراد الوعيد
وتقريب ما ينظرون ببيان وقوع مثله الذي لا فرق بينه وبينها
في الحكم عن قريب فكيف لا تتقون وتضحكون ولا تبكون فان
من مات فقد قامت قيامته ثم اعلم ان كون المراد بالآيات
هي الاشراط التي ذكرها المصنف بما نقلها لا يستلزم كون بعض الآيات
جميع الاشراط فان قول المصنف يعني اشراط الساعة تفسير للآيات
لا للبعض وهو الظاهر مع ان بعض الاحاديث دل على ان اليوم
الذي لا ينفع نفسا ايمانها بعد طلوع الشمس من مغربها قال في صحيح
البخاري قال حدثني اسحق قال حدثني عبد الرزاق حدثنا معمر عن
همام عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم

الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت ورآها الناس آمنوا
اجمعون وذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها ثم قرأ الآية وفي حديث
آخر ان التوبة لا تزال مقبولة حتى يغلق بابها فاذا طلعت الشمس من
مغربها اغلق وفي آخر ان الله جعل بالمغرب بابا عرضه مسيرة
سبعين عاما للتوبة لا يغلق ما لم تطلع الشمس من قبله وذلك قوله
يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا فلا يتوجه عليه ان الايمان ينفع
بعد ظهور الاشراط كيف ونزول عيسى عم لدعوة الخلق الى الدين
بعد خروج الدجال على ما ورد في الاحاديث وبعد تسليم انه تفسير
للبعض فيجوز كون المراد بقوله يوم ياتي بعض آيات ربك طلوع
الشمس من مغربها واعادة المعرفة بعينها ليست بكلية كما مر فيما لم
يوجد فيه قرينة على خلافه قوله لاضافة الايمان الى ضمير المؤنث
وقيل بتاويل المعرفة فانه معرفة مخصوصة معهودة باذعان وقبول قوله
انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها
خيرا اشار بقوله لا ينفع الايمان بالطلاقة الى ان المراد به في لا
ينفع نفسا ايمانها مطلق الايمان مع قطع النظر عن القدم والحدوث
وغيرهما من العوارض اذا انتفى التقديم يكون محدثا واذا انتفى الكسب
فيه يكون مقدما فقدم نفع الايمان في ذلك اليوم لاحد امرين فكلمة
او للعناد لمنع الجمع فمن قال الايمان في لا ينفع نفسا ايمانها اعم من الحادث
في ذلك اليوم ومن الحاصل قبله لم يصب قوله وهو اي قوله
او كسبت في ايمانها خيرا معتبرا ما ذكر دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد

عن العمل وهم المعتزلة قيل كيف يكون ذلك دليلا على مذهبهم وهو
دخول الاعمال المفروضة في الايمان مع ان خيرا في الاية نكرة تعم
في سياق النفي ونقيضه يتحقق باقترانه بعمل واحد وليس هذا مذهبهم
نعم يرد هذا نقضا على المعتبر وانت خبير بانه لا قائل بالفصل بين المذ
هبين فلذلك مبني دليلهم نعم لا يكون دليلا على دخول عمل في الايمان
لان عدم نفعه بدون العمل لا يستلزم الدخول فيه ولذا قال الزمخشري
الذين آمنوا وعملوا جمع بين قرينتين لا ينبغي ان ينفك احدهما
عن الاخرى حتى يفوز صاحبهما ويسعد حيث لا يكون احدى القرينتين
جزءا من الاخرى بل نقول دلت الاية بظاهرها على نفي مذهبهم
حيث جعل الايمان ظرفا للعمل وجعل الايمان المقدم المجرد مقابلا
للايمان المقرون بالعمل والعجب من الزمخشري انه احدث قولا
بين المذهبين وهو انه ليس بجزء من الايمان ولكن لا ينفع بدونه
وغايته الشرطية لا الجزئية والمشهور ان مذهبهم دعوى الجزئية
من حقيقة الايمان حتى قالوا مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن واثبتوا
المنزلة بين المنزلتين ولم يقولوا ليس بمنتفع بايمانه لا يقال الايمان
في الاية لغوي ودعوى الجزئية في الشرعي لانا نقول الشرعي
انما يمتاز عن اللغوي باعتبار متعلقه لا بنفسه لان معناه لغة وشرعا
ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن كما يجي وسلب النفع في الاية
انما هو عن الايمان المعتبر في الشرع فتأمل فان قيل مراده ليس
باثبات مذهبه بل مجرد الرد على اهل السنة في قولهم ينفع الايمان
المجرد ولذا قال المصـ لمن لم يعتبره دون لمن ينفي الايمان قلنا ليس

بلا

لكن

لكن ضمن كلامه رد مذهبه كما ترى ثم اعلم ان المفهوم مما قيل هو
ان الاية لو دلت على وجوب اقترانه بالاعمال المفروضة
لكان دليلا على مذهبهم وليس الامر كذلك لما عرفت قوله
وللمعتبر تخصيص هذا الحكم بذلك اليوم الى آخره اي وللمعتبر ان يخصص
تخصيص هذا الحكم او للمعتبر دليل تخصيص الله تعالى هذا الحكم بذلك
اليوم اورده بالجملة الاسمية الدالة على قوة المضمون لقوة هذا الجانب
بوجوه كثيرة كما ستقف عليها وذكر المص منها ثلثة اوجه الاول ان
الحكم بعدم النفع مخصوص في الاية بذلك اليوم بالتخصيص الذكري
وهو ظاهر لانه المنصوص عليه دون غيره او بتقديم الظرف مع معونة
المقام فان المقام وسوق الكلام يقتضي الوعيد والتخويف
بوقوع امر فظيع في زمان لم يقع قط قبله ولا مثله بعده واقيه ولا يجدوا
عنه مهربا فان قيل اليس هذا مقتضى بلاغة النظم القرآني حيث
ان كلمة قيل توصيف نفسا بوصفين مقتضيا ان تقديم الظرف اذ
لو اخر لكان الكلام سمجا فكيف يفهم التخصيص منه قلنا اليس الله
بقادر على ان يتكلم بمثل هذا من غير تقديم الظرف ولا ينقص رتبته
بل عنه ولا قياس للغايب على الشاهد ولو ان ما في الارض من
شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله
مع ان ما سواه تعالى لا يدرك جميع وجوه بلاغة كلام حتى يفهم منه
التمييز بينهما واشرنا بقولنا مع معونة المقام الى دفع ما عسى يتوهم
من ان الكلام مبني على فهم السامع منا فانه يفهم التخصيص المذكور من
التقديم بتلك المعونة كما كانوا يفهمونه الى الآن من سوابق الازمان

اعني فهم اكثر المفسرين على ان مقتضى النظم القرآني بحسب الظاهر
ان لا يذكر الظرف لعدم الحاجة اليه لان الآية متصلة بما قبلها
فيجوز ان يقول هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك
او يأتي بعض آيات ربك فلا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا او يقال ولا ينفع نفسا ايمانها لم
تكن آمنت من قبل ان يأتي بعض آيات ربك او كسبت في
ايمانها خيرا فلما لم يقل كذلك واتى بالظرف مقدما استفيد منه
التخصيص ان قلت التخصيص في الوجه الاول من اين يوقف على
ما ذا قلت على قرينة او بقرينة عقلية لان عدم النفع للايمان يكون
حين البأس فيكفي فيه اتيان بعض الآيات وهو ظاهر وينبغي ان
يكون المراد بتخصيصه بذلك اليوم تخصيصه بالخصوص بالحدوث في ذلك
اليوم ولا بعد فيه اي عدم كون نفع الايمان المجرد ونفع الايمان
المقترن بالعمل مخصوص بحدوث الايمان او العمل في ذلك اليوم
فما حدث من الايمان المجرد ليس له نفع اصلا اي قبله وبعده
وما حدث فيه من العمل وهو الايمان المقدم المقترن بالعمل الحادث
ليس له اي لذلك الحادث او الايمان باعتباره حتى لا يلزم
منه عدم نفع الايمان المقدم الذي هو عدم الخلود ونفع اصلا لا
انهما اي عدمي النفعين مخصوصان بذلك اليوم بمعنى لا ينفي نفعه
قبل ذلك اليوم او بعده حتى يكون هذا جوابا جدليا كما قيل وذلك
لان الايمان برهاني لم يعتبر حصوله ولا حصول فروعه من الاعمال
في وقت عيان الامر كوقت نزول سلطان الموت وظهور

بعض اشراط الساعة وذلك هو المراد ببعض الآيات للاحاديث
الصحيحة الواردة في باب قبول التوبة وعدمه كما مر فلا معنى لكون
الايمان الموصوف باحدى الصفتين نافعا قبل ذلك اليوم
او بعده اصلا كما ذكره البعض خذ هذا فلم يبق لك حاجة الى ان
تقول كما قيل ان التخصيص بذلك اليوم مخصوص بالايمان الموصوف
بالصفة الثانية لانه محل الاشكال وعدم نفعه في ذلك
اليوم عدم انجاء صاحبه عن دخوله في النار واما بعد ذلك اليوم
فينفعه بانجائه عن الخلود فيها فالمراد بذلك اليوم اول الحال
فانه تعسف في المقال وخروج عن مقتضى الحال فان مقتضاها
الوعيد بل التشديد فيه وتحسير المشركين وتخيير العاطلين وتهييف
المخالفين وعدمهم بالرسوخ في الهداية عند انزال الكتاب الى التكذيب
به والصدف عنه فقيل يوم يأتي الآيات لا ينفعهم تلهفهم على ترك
الايمان به ولا على ترك العمل بما فيه ليطابق حديث الهداية في
تضمنها القسمين وحديث التكذيب والصدف الراجع احدهما
الى الاخلال بالايمان والآخر الى الاخلال بالعمل فلا يناسبه
تخصيص عدم النفع وتقليل زمانه افرح عسى ان يقولوا لن تمسنا
النار الا اياما معدودة فمن عرف هذا لا يذهب وهمه
الى تحديد وقت الوعيد فافهمه جيدا ولا تكن كمن قال لو حذف
من البين حديث التخصيص بذلك اليوم وقيل في الجواب عن
دليل الخصم يجوز ان يكون النفع المنفي بالنظر الى النفس الموصوفة
بالصفة الثانية عدم الدخول رأسا وذلك لا ينافي الخروج ولو

بعد ازمنة متطاولة فلا يثبت مدعى الخصم لكان احسن لان بعد ما
ذكرناه من ان معنى ما ذكره المص ما ذا بقى هذا وجها آخر اودعناه
فى بعض ما كتبناه فى حل هذا المقام وذكره فى كشف الاسرار
بان سمى للنفع الاول للايمان النفع الاقل وللثانى للايمان ايضا
النفع الاكثر وذكره بعض المحشين بان قال للاول نفع الايمان
باعتبار ذاته وللثانى باعتبار العمل وذكره البعض بان يقول ان
لكل واحد من الايمان والعمل الصالح نفعا مترتبا عليه كدخول الجنة
والانجاء عن العذاب الابدى فى الايمان المجرد وحصول الثواب
ورفع الدرجات فى العمل الصالح لكن اساء هذا القائل فى اسناد
النفع الثانى الى العمل دون الايمان فانه خرج يؤول الجواب
الى اللف التقديرى وليس فى كلام المص اشارة اليه كما اساء
حاذق التخصيص فى قوله عدم الدخول راسا لانه لا يخص فيه بل بعض
العاصى بل لا يدخل وبعضه يدخل ويخرج عن قريب وبعضه كذا وكذا
بحسب اعمالهم وانما قلنا اساء دون اخطاء لان كلا منهما يحتمل التاويل
فتامل فاعرف هذا ولا تلتفت الى ما قال هذا ما يتيسر لى فى هذا
المقام بقى ههنا شىء وهو ان بعض الناس اضاف سوء فهمه الى
ذلك الفاضل وقال فيه سوء ترتيب حيث قدم هذا الوجه
التسليمى على الوجهين المنعيين مع ان حق الترتيب خلاف هذا
وانت خبير بان هذا الوجه مع انه منع الملازمة بعد تسليم مقدمات
دليل الخصم فرضا والمذكور مستند له من وجه معارضه باقامة الدليل
بظاهر الآية الكريمة فى مقابلة دليل الخصم من وجه بل ابطال دليله

لابتنائه

ومن الكلام

لابتنائه على خلاف الظاهر الموافق لما اقتضاه المقام • من الملك
العلام • وفيما بعد هذا الوجه فالسابق الاسبق من المسبوق على انهما
ايضا ليسا بمنفيين على الاطلاق بل من وجه كما سيظهر لك فوجه
تقديم الاول ظهوره وسهولته فتامل قوله وحمل الترديد
الى آخره هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الثلثة وقد تقرر فى علم
الاصول ان او اذا استعمل فى النفى فهو لنفى احد الامرين فيفيد
شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة على انه لانتفاء
احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول فعلى هذا ان ظاهر النظم كان
يقتضى ان يحصل النفع عند وجود احد الامرين من الايمان المجرد و
الايمان المقترن لولا ان الثانى يفيد بقوله فى ايمانها كما اذا قلت
لا ينفع مال ليس من حل او لم يصرف واجب او نقل مقتضى
بظاهره النفع اذا وجد احد الامرين واما اذا قلت او لم يصرف
مع ذلك اى مع كونه حلا وجب العدول عن الظاهر لئلا يبقى ذكر
القسم الثانى لغوا الى التاويل بان المراد انهما متشاركان
فى النفع والعدول الى هذه العبارة للمبالغة فى انهما سيان
وانما يستحسن اذا كان الاول بالشرطية كالايمان والكسب
فيه فى الآية هذا ما انتهى اليه راى الزمخشرى ونحن معه الا انا
نقول انما يعدل الى التاويل الخاص اذا لم يوجد محمل اولى وقد
وجد ههنا باشتراط النفع باحد الامرين بسبق الايمان او الكسب
على معنى لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها بعد ما كان النفى مشروطا
باحد الامرين وان كان تحقق احدهما مستلزما للآخر وكذا انتفاؤه

یظهر وجه عدم نفع الایمان لنفس خلت عنهما ولا یضر بالمقصود کون
الخلو عن سبق الایمان مستلزما للخلو عن الکسب لان غرضنا بیان عدم
نفع الایمان نفس خلت عنهما وهذا لا یتوقف الا علی اشتراط
النفع باحدهما لا غیر والیه اشار بقوله علی نفی الی آخره وبهذا اسقط
حدیث اللغو بحسب المعنی ولا حاجة الی ان یقال علی هذا التقدیر
یجب ان یقال النافع هو العمل فی الایمان فان لم یوجد فالایمان
ولا یجوز ان یقال النافع هو الایمان فان لم یوجد فالعمل الصالح
فی الایمان لان الایمان اذا انتفی العمل الصالح فیه بالمرة
واندفع ما قیل الاشتراط باحد الامرین انما یحسن اذا امکن تحقق
کل منهما بدون الآخر وههنا لیس کذلک ووجه الاندفاع اظهر
من ان یخفی فتدبر ولکن یبقی الکلام فی ترتیب النظم الشریف
اذ یختلج بالوهم ان حسن الترتیب حینئذ ان یقال لا ینفع نفسا ایمانها
لم تکن کسبت فیه خیرا من قبل او قدمت ایمانها الا انه قدم بیان
حال النفس الکافرة لما مر من ان الآیة انما سیقت تحسیرا وتلهیفا
وترهیبا وترغیبا کما مر ولکون هذه القرینة بسیطة ومراعاة السوق
للکلام • والمبالاة لمقتضی المقام • اولی واحسن فی تادیة المرام
حین کان فیه للقراین قیام • وحیث ظهر المرام • والترجیح
بهذا المحمل الوجهین احدهما من خارج وهو الاحادیث الصحیحة الواردة
فی انجاء مجرد الایمان عن الخلود ومنها ما ثبت من ان من قال لا
اله الا الله خالصا مخلصا دخل الجنة علی ما کان من العمل فی
ضمن آیات واحادیث یفوت الحصر ونحوها والثانی ما مر مرارا

من ان ورود الآیة لتحسیر المتخلفین وعدهم الی آخر ما فصلناه هنا
مع ان کلمة او حینئذ باقیة علی حقیقتها علی انه لو ساواه احتمالا لکفی
رد ثم قیل فی اشتراط النفع باحد الامرین بحث لان الایمان
المجرد لما کان مساویا فی النفع للایمان المقید بکسب الخیر فیه لزم
ان یکون الشیء مع غیره کالشیء لا مع غیره وذلک لا یجوز ولا یخفی ان
هذا لا یتوجه اصلا لان المجیب لم یجعل النفعین سیین الا فی الوجود
لا فی الکیف والکم فهذا لا یستحق الجواب قطعا الا السکوت نظرا
آنست جوابش که جوابش ندهی • ومن العجایب من جعل
هذا الوجه مع الوجه الاول وجها واحدا ولا وجه له اصلا لظهور استغناء
الاول عنه واستغنائه عن الاول وبالجملة لا ینبغی ان یتفوه باحد •
فلا نطول بوجوه بطلانه • ولا نسود ولا نضیع القراطیس ببیانه • وقد
یجاب عن تمسک الخصم بان الآیة من باب اللف التقدیری
ای لا ینفع نفسا ایمانها ولا کسبها فی الایمان لم تکن آمنت من
قبل او کسبت فیه ذکره ابن الحاجب وغیره فهو کقوله تعالی ومن
یستنکف عن عبادته ویستکبر فسیحشرهم الیه جمیعا فاما الذین آمنوا
وعملوا الصالحات فیوفیهم اجورهم ویزیدهم من فضله واما الذین
استنکفوا واستکبروا فیعذبهم عذابا الیما قالوا هذا من البلاغة فی
باب الایجاز غایة فنعم ما قالوا وجعله صاحب الکشف هو المحمل
الاقوی قوله والعطف علی لم تکن الی آخره وجه ثالث
تقریره ان او کسبت عطف علی لم تکن آمنت لا علی آمنت
والمعنی لا ینفع نفسا ایمانها الذی احدثته یوم یاتی وکسبها فیه ای فی

الايمان الحادث خيرا ولما لم يكن مستندة لكلمة العناد موقع لجواز الجمع
والخلو لاجرم كانت بمعنى الواو وقد اثبته الكوفيون والاخفش
ذكره ابن هشام هذا على تقدير ان مصدرية على ما صح في بعض النسخ
وفي بعضها صحح بكسرها للوصل اي لا ينفع الايمان الحادث نفسا كسبت
فيه خيرا والوصل حاصل المعنى لانه لما صارت الكاسبة وغير الكاسبة
متساويتين في عدم الانتفاع كما فهم من التفسير المذكور صار
المعنى لا ينفع الايمان الحادث نفسا ان لم تكسب وان كسبت
وهذا معنى ان الوصلية والكسر اظهر اذ لو كان المقصود المصدرية
لقال وكسبها لانه المناسب لايجاز القرآن الا ان يقصد الى جعل كلا
ذا الوجهين واذ قد عرفت ما فصلناه في هذا الفصل من الكلام
في شرح هذا المقام لنجعلها لكم تذكرة وتعيها اذن واعية
ليحق الحق ويزهق الباطل فلعل قلوب اهل الحق تطمئن به على ما
هو الحق المطلق وهو ما عليه اهل السنة والجماعة وانكشف عندكم
فقد الانصاف من صاحب الكشاف حيث حمل كلمة او على المجاز
بلا قرينة مع وجود الوجوه الخمسة الواضحة المشار اليها ودلالة الآية
الكريمة على بطلان مذهبه والجائه الى مضايق مهربه فلئن
اتبعت اهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من الله من
ولي ولا واق بيت سهل يسير هين تغيرنا كشف دموع
بين تغيرنا ولصعوبة هذا المقام ذهب بعضهم من العلماء الاعلام
الى مذهب ومهرب وفر الى مفر ومهرب لم يذهب
ولن يذهب على اثره احد وسماه بعضهم اسلم الطرق وهو ما

قال اريد بالايمان المعرفة ويرشد الى هذا قراءة لا تنفع بالتاء
ويكسب الخير الاذعان ونحن معاشر اهل السنة والجماعة نقول
بما هو موجب النص من ان الايمان النافع مجموع الامرين فلا
حجة فيه للمخالف لان مبناها على حمل الايمان على المعنى الاصطلاحي
المخترع بعد نزول القرآن وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح وكل منهما
خلاف الاصل والظاهر ولو سلم فنقول الايمان النافع لابد
فيه من امرين الاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان وقد عبر
عن الاول بقوله آمنت وعن الثاني بقوله او كسبت فان الكسب
يكون بالآلات البدنية ومنها اللسان فمنطوق الآية على وفق
مذهبنا فنقول بعد كونه خلاف الظاهر والمتبادر المعرفة ليست
بايمان كما بين في موضعه يدل عليه قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون
وقراءة لا تنفع بالتاء لاضافة الايمان الى المؤنث كما ذكره الشيخان
لا يقال هذا انما يحسن اذا كان المضاف بعض المضاف اليه
كقولهم ذهبت بعض اصابعه لانا نقول المراد بالبعض اعم سواء كان
جزءا منه او وصفا له وههنا الايمان وصف للنفس وقد اطلق عليه
الزمخشري لفظ البعض وقال لكون الايمان مضافا الى ضمير
المؤنث الذي هو بعضه او لانه معرفة مخصوصة المعبر عنها في الفارسية
بگرويدن وهو الاذعان والقبول كما ذكر في المقاصد فلا يلزم
منه ان يكون مطلق المعرفة ايمانا فلا يصح ان يراد بالكسب الاذعان
ايضا وموجب النص كون النفع باحد الامرين لا بمجموعهما لما في

من ان معنى او فى مثله عموم النفى لا بعد لحمله الا بقرينة معينة وقد
عرفت حاله ثم ما سماه موجب النص هو المعنى المجازى فلى مزية له والمعنى
الاصطلاحى هو اللفظ المتبادر وقوله المخرج بعد نزول القران ان
اراد به بعد نزول جميع القران فممنوع وان اراد بعد نزول بعضه
فمسلم لكن قبل نزول هذه السورة لانها ليست باول ما نزل من
الآيات حتى يقدح بالتبادر عند الاطلاق فى هذه السورة وقوله
وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح غير مسلم ايضا لان كسب الخير يشمل
الاخلاص القلبى والاقرار باللسان لا يتوقف عليه نفع الايمان
الذى هو التصديق بالجنان فى الآخرة الذى كلامنا فيه بل يتوقف
عليه اداء الكلام الدينية والدنيوية الواقعة فى الدنيا كما ذكروه
فى موضعه وقوله فان الكسب يكون بالآلات البدنية يخالف
رده ذلك فيما فوقه من قوله وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح مع ان
الكسب ليس بمختص بالآلات البدنية كما مر ولان اهل الحق
يجعلون كسب العبد مناطا للثواب والعقاب ويريدون به صرف
الاختيار وهو امر نفسى لا بد فى تحمل ما ذكره ليس بمنطوق الآية على وفق
مذهبنا بل كله خلاف الظاهر وغير الواقع قوله فآمنوا ببعض
وكفروا ببعض قيل لا يلايم قوله وكانوا شيعا الا ان يكون
ذلك صفة اخرى لهم لا بيانا لقوله فرقوا دينهم ولا يذهب عليك
ان الايمان ببعض والكفر ببعض تفريق وتقسيم واخذ كل فريق قسما
منه كما ان الاختلاف فى الدين كذلك ذكره التفتازانى فظهر
ان الايمان ببعض مع الكفر ببعض واختلافهم فى الدين وكونهم

شيعا كلهم واحد فى المال وبينهما تلازم فى الحال ويلايم بعضها بعض
فلا يلزم كونه صفة اخرى فتلك شبهة نشأت من جعل الزمخشرى
الايمان ببعض مع الكفر ببعض مقابلا للاختلاف فى الدين لكنه
وجد فيه روايتين بعبارتين مختلفتين ففرق بينهما فلم يعتبر
الكفر مع الايمان فى الاختلاف بل جعل الاختلاف فى الاجتهاد
والتخريج من غير كفر بالبعض والمقصود الجمع بين التفسيرين فقد
عدوه اى زنوه قوله كلها فى الهاوية وهو اسم من اسماء
النار من هوى يهوى بالفتح والكسر لسقوط اهلها فيها قوله
الا واحدة هذا قبل تكذيبهم نبى بعث بعد نبيهم والا فكلهم فى الهاوية
ومن قال هذا قبل بعثة نبى بعد نبيهم والا فكلهم فى الهاوية لم يصب
اذ يلزم منه ان لا يكون منهم فرقة ناجية بعد بعثة بعض الانبياء الذى
لم يكذبوه كيوشع وعزير مثلا قوله تشيع كل فرقة اماما التشييع
مع المسافر للوداع وتبليغه الى منزله ذكره فى القاموس والمراد
هنا الاتباع الذى يلزمه وكان الذين فرقوا دينهم الائمة والذين
كانوا شيعا اشياعهم قوله اى من السؤال عنهم وعن
تفرقهم بيان لشئ ولكنه تنزل عليه قوله وعن تفرقهم لا تقدير
مضاف ولذا لم يقل اى من سؤالهم كما قال او من عقابهم فنفى شئ
صريحا ومنهم حال من شئ ومن للابتداء والمعنى لست فى شئ
ما يتعلق بهم حال كون ذلك الشئ من السؤال عنهم وعن تفرقهم
وقولنا يتعلق بهم مستفاد من القرينة فافهم وقوله او من
عقابهم عطف على من السؤال عنهم على انه تفسير منهم بالحمل على حذف

المضاف والمعنى لست من عقابهم في شيء ومن قال عطف
على من السؤال عنهم لا على انه بيان لشيء فقد سها لانه لا احتمال
لكونه بيانا لشيء على تقدير هذا العطف هذا وفي بعض النسخ او
من عقابهم فالظاهر كونه بيانا لشيء عطفا على من تعرفهم وجيء باو
لانه نوع آخر وقوله او انت بريء عطف عليه ايضا على انه تفسير
منهم لمنهم جزء لست اي لست كاينا منهم في امر من الامور
قوله وقيل هو نهي الى آخره هو تفسير على ان الكلام اخبار
على ما وضع له وقيل انشاء نهي عن التعرض لهم وهو منسوخ بآية السيف
هذا من المنقول المنقول لا من معقول المصنف والا لناسب ان يقال
فهو منسوخ بالفاء فتأمل ويجوز ان يكون المراد انك لا تفعل من
عندك شيئا انما امرهم الى الله فكل ما تفعل فهو بامر الله ان تقاتل
تقاتل بامره وان ترك ترك به كقوله تع ليس لك من الامر
شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون فحينئذ لا نسخ بل نقول
لا يلزم النسخ على كونه نهيا ايضا لان القضايا الوقتية لا يعارض منها
الا اذا اتحد الوقت وهاهنا ليس كذلك لان هذه الآية يجوز
كونها موقتة بوقت الى وقت السيف فيكون كقوله تع ويقولون
متى هذا الفتح ان كنتم صادقين قل يوم الفتح لا ينفع الذين كفروا
ايمانهم ولا هم ينظرون فاعرض عنهم وانتظر انهم منتظرون
وجهة الوقت محذوفة للعلم به لان الله تعالى وعد نبيه بالفتح والظفر
ويحتمل ان يكون وعد الرسول بالعصمة عنهم كقوله تع والله يعصمك
من الناس يعني لست منهم في شيء من الضرر كقوله تع وما يضلونه

الا انفسهم وما يضرونك من شيء قوله جعل الاخبار
كناية عن العقاب لانه امر مقرر بخلاف الانباء حيث فيه خلاف
لقوله تع ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة والا فيجوز كون
الانباء على حقيقته للوعيد لان اخبار المنعم بانواع النعم القادر الذي
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد المسيء باسائته وظهره به وجهه وهو ممتثل
بين يدي الجبار والملك القهار اشد شيء شدة هكذا
قيل وبعضهم اورد هذا اعتراضا على المصنف بان مع وجود هذا الوجه
لا وجه لحمله على الاخبار بان يعاقبهم وانت خبير بان العقاب
اشد من الانباء وكان هذا المعترض ظن معنى كلام المصنف انه يخبر
بانه سيعاقبهم وليس كذلك لما عرفت قوله عشر حسنات اشار
الى وجه تانيث عشر مع ان مميزها وهو المثل مذكر اذ المعتبر
في المميز في باب العدد اذا كان جمعا هو الواحد وذلك لان مثل
الحسنة حسنة وظاهر كلامه تقدير موصوف كما صرح به بعض المفسرين
منهم الزمخشري ولا تعسف فيه والمذكور في غير هذا المواضع
لا شكل المقابلة بالمثل في اللفظ كقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة
وللذين احسنوا في هذه الدنيا حسنة ففيه حسن من هذا الوجه
لمن رد هذا التوجيه بانه لا حاجة اليه فليس رده بوجيه ويجوز ان
يكون مراد المصنف تصوير معنى الحسنة في المثل لا تقدير الموصوف
كقول الشاعر وان كلابا هذه عشر ابطن وانت بريء
من قبائلها العشر فانث عشر بتأويل البطن بالقبائل
ويجوز كونه لتانيثها في امثالها كما مر فان قيل انما يحسن ذلك اذا

كان المضاف بعضا من المضاف اليه وههنا ليس كذلك فلنا
الامثال ههنا بعض الحسنة لان مثل الحسنة حسنة قال ابو علي رحمه
ههنا موجبان للتانيث احدهما ان الامثال ههنا حسنات
والاخر اضافتها الى المؤنث فلما اجتمعا قوي التانيث
قوله فضلا من الله اي الاثابة وفضلا اي محض فضل الله
عندنا ويجوز ان يكون قيدا للزيادة ههنا لان الكلام
فيه ولا ينافي هذا كون اصل الثواب فضلا من الله
تعالى كما هو مذهبنا لان اصحابنا قالوا الثواب فضل من
الله وعد به فلا يتخلف وعده لان خلف الوعد نقص لا يجوز
عليه تعالى فيجب وجوبا عاديا قال تعالى كان على ربك وعدا
مسؤلا لا عقليا كما هو راي المعتزلة ممن قال منهم به من غير وجوب
لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه لم يصب حيث نفى
الوجوب مطلقا وعلل بما يوجب الوجوب قوله قضية للعدل
في الجزاء والمثل اعلم ان المراد بالظلم المنفي عنه تعالى في اي موضع كان
هو الظلم الذي يعده الناس ظلما بينهم كما في قوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه ومن اساء فعليها وما انا بظلام للعبيد وما الله يريد
ظلما للعالمين فعنده انه ان لم يثب مطيعا وان يعذب بغير معصية
كان ظلما يعني بالظلم المنتمي الينا لانه لا ظلم في الحقيقة منه تعالى
عن ذلك اصلا ولا فائدة في نفيه قطعا ومعنى قوله وما انا بظلام
للعبيد وما انا بفاعل ذلك الفعل الذي تعدونه ظلما وان لم يكن
ظالما في الحقيقة ان فعله خلافا للمعتزلة ومن منه حال العدل وقيل

كمال العدالة وظهورها يكون بالمثل والا فزيادة العقاب ليس بخارج
عن العدالة ولا يخفى انه يلزم منه ان زيادة العقاب منه تعالى
ينافي كمال العدالة فيكون عدل الله سبحانه ناقصا وليس كذلك
عندنا لان العقاب بغير معصية والزيادة عليه لا ينقص شيئا من كمال
عدالته لان النقص من العدالة يوجب ظلما في الجملة لان الظلم
والعدل في الجزاء متعادلان في الميزان وانما الكمال والنقص فيهما
باعتبار جانبنا دون جنابه الاعلى نقول الحق قضية للعدل على ظاهر
باعتبار جانبنا وذلك انه كتب على نفسه الرحمة ورحمته وسعت
كل شيء ولو حين غضبه فان جميع صفاته كاملة من حيث هي وكمال
الغضب ان يعذب العاصي كيف شاء الى ما شاء ولو اضعافا
مضاعفة فانه العزيز لا يمانعه شيء ولكن بسعة رحمته فنزل من تلك
المرتبة الى ما يعده الناس عدلا بينهم فلما اوجبه على نفسه كان جزاء
المثل قضية للعدل ولا ينافي العفو الكلي فضلا خلافا للمعتزلة قوله
بنقص الثواب اي اصله كما هو الظاهر دون فضله وزيادة العقاب
على المثل قيل اذا كان الثواب فضلا من الله فمن اين يكون
نقصه او عدمه راسا ظلما وايضا زيادة العذاب كيف يكون ظلما
مع ان المذهب ان تعذيب المطيع ليس بظلم وقد عرفت جوابه
بما قدمناه لك فتذكر ومنهم من اجاب بان الواو في وهم لا
يظلمون حالية والمعنى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها فضلا وعدلا والحال انه لو نقص الثواب عن الاصل
وزاد العقاب على المثل لا يكونون مظلومين وهذا يدل على كمال

لطفه ورحمته ترحمه لعباده الضعفاء وهو معنى جيد لكنه خلاف الظاهر
ولا حاجة اليه في دفع الاعتراض كما ترى **قوله** بدل من
محل الى صراط اذ رد عليه ان هذا توجيه بعيد لان الهداية المتعدية
بالى لا يكون مفعوله الذي بواسطة الى منصوب المحل لان له مفعولا
منصوبا اذا كان متعديا وتقدير الفعل ايضا بعيد ولا يذهب على احد
انه لا شك ان الجار والمجرور ههنا مفعول غير صريح لهدى ولا بد
في ذلك ان يكون له مفعول صريح وهو ههنا ضمير المتكلم وكذا حال
كل فعل متعد لما عرف من قواعد النحو فهو منصوب المحل لا محالة لان
معنى نصب المحل انه محل المنصوب وهو المفعول ههنا ولعل ذلك
المعترض اغتر بمغايرة معنيي هداه اليه وهداه اياه حيث ان في
الاول معنى الارشاد والثاني على وضعه ولا باس به نعم يشكل
البدل لتوضيح بحسب المعنى لان معنى هدى بالنسبة الى قوله الى صراط
ارشد لي وبالنسبة الى البدل على وضعه ومثل هذا لا يجوز الا ان
يقال المعنى الموضوع له الهداية لازم لمعنى الارشاد وبينهما التلازم
بحيث كانه هو فباعتبار يدخل الى في مفعوله وباعتبار لا يدخل فهنا
هدى على وضعه ومفعوله الثاني حقيقة هو دينا لان المبدل منه مسكوت
عنه للانضمام الى معنى الارشاد والا فكلمة الى ههنا زائدة بمعنى
مثل ما دخلت عليه الا يرى ان المصنفين جعلا نحو الجملة مقيسا
قوله ويهديكم صراطا مستقيما ويجوز كونها زائدة بغير توجيه
كما هو ظاهر من كلام الشيخين وقوله وتقدير الفعل ايضا بعيد ابعد عن
الحق لان المضمر اما عين المذكور او لازمه مثل هداني او عرفني

فان الهداية ينبئ عن التوقيف فاذا انباء اللفظ عن المضمر فهو اذا
كالمظهر فاين البعد دل عليه قوله دل عليه الملفوظ فانما قاله للدفع البعد
ثم ان البدلية قول مكي وقيل مصدر على معنى هداني هداية دين
قيم ويجوز نصبه باعني واستحسنه التفتازاني فان قيل هذا يخالف
لما اشتهر من ان العامل في المضاف اليه هو المضاف قلنا معناه
ما قلناه فان الاضافة داخلة في المضاف على ما ذكره في موضعه
والفعل مدلولها والا فالمضاف ليس من العوامل وهذا الكلام ابتناء
من جهة المعنى والا فالعامل فيه في اللفظ حرف الجر المنوي فيه ولذا
كان مجرورا او الفعل في التقدير عمل في الجار والمجرور كما هو المشهور
في علم الاعراب وقال ابو البقاء هو مفعول ثان لهدى وقيل هو
غلط لان المفعول الثاني هو الى صراط ولا توجيه له الا ان يراد المفعولية
في المعنى لان المبدل منه وهو الى صراط في حكم الساقط كما مر
قوله وهو ابلغ من القايم ذكره الزمخشري هكذا باعتبار الزنة
الدالة على الثبوت دون الحدوث الذي هو مدلول وزن
القايم على ما بين في فنه **قوله** والمستقيم رفع عطفا على الضمير
اي والمستقيم ابلغ من القايم باعتبار الصيغة لان زيادة الحرف
على زيادة المعنى والمقصود بيان وجه ايثار المستقيم والقيم على القايم
وفي بعض النسخ وهو ابلغ من المستقيم باعتبار الزنة والمستقيم باعتبار الصيغة
اي والمستقيم ابلغ منه اي من القيم باعتبار الصيغة فالمقصود على هذا
بيان وجه توصيف الصراط والدين بهما يعني انهما سيان كان الصراط
والدين كذلك فلذلك وصفهما بهما وفي بعضها وهو ابلغ من القايم

ومن المستقيم فيكون الى آخر ما نقل المحشي والمستقيم ابلغ منهما باعتبار
الصيغة اي من القيم والقايم فيخرج منه انهما ابلغ من القايم وبان
وجه ايثارهما على القايم وفيه اشارة الى ان القيم والمستقيم بينهما
بينهما مباينة من وجه قوله فاعل لاعتلال فعله اتباعا له اياه
وان اختلفا في الكيفية قوله عطف بيان لدينا لا بدل منه
لما في الاضافة من زيادة التوضيح فرجح البيان ولنصبه بتقدير اعني
وجه حسن كامر والطريقة المخصوصة الثابتة من النبي من حيث
الانقياد له دين ومن حيث نفي وتبيين للناس ملة ومن حيث
بينها الله او من حيث يردها الوارد دون المتعطشون الى زلال
نيل الكمال شرع وشريعة والدين يضاف الى الله والى النبي
والى آحاد الامة وكذا الشريعة واما الملة فلا يضاف الى الله
تع وذكره التفتازاني قوله حال من ابراهيم ومثل هذه
الحال من المضاف اليه جائز بناء على انهم قالوا اذا كان المضاف
اليه بحيث يصح وضعه موضع المضاف كقوله تع واتبع ملة ابراهيم
حنيفا حيث يجوز فيه واتبع ابراهيم او كان المضاف جزءا منه
نحو دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وارادوا بالجزء ما هو اعم من الجزء
الحقيقي والوصف جاز وقوع الحال من المضاف اليه لشدة اتصاله
بالمضاف المعمول للفعل فصار كأنه هو معمول له فزال مانع الحالية منه وهو
انتفاء عمل الفعل او شبهه فيها افاده التفتازاني وقيل العامل
فيها معنى الاضافة فتوهم البعض انه عامل معنوي فاعترض عليه بان
العامل المعنوي معدود وليس هذا منه ولم يعلم ان المراد بمعنى الاضافة

فعل دلت عليه مثل ملة اضيفت الى ابراهيم كقولهم في هذا بعلي شيخا
العامل معنى هذا مثل انبه واشير هذا فالتحقيق الحقيق بالقبول
هو ان العامل فيه من حيث الاعراب ما دل عليه الاضافة والفعل
المقدم المذكور عامل في المضاف لكن الشرط المذكور لان يكون
كانه معمول المذكور لضعف المعنى وقوة الملفوظ فاندفع به ما اشكل
على بعض فان قيل هذا يخالف لما اشتهر من ان العامل في المضاف
اليه هو المضاف قلنا معناه ما قلناه فان الاضافة واخلته المضاف
على ما ذكره في موضعه والفعل مدلولها والا فالمضاف ليس من
العوامل وهذا كله اعتبار من جهة المعنى والا فالعامل فيه فاللفظ هو
حرف الجر المنوي فيه ولذا كان مجرورا والفعل في التقدير يعمل في الجار
والمجرور كما هو المشهور في علم الاعراب قوله خالصة له مستفاد
من لام الاختصاص في لله وقوله لا اشرك فيهما غيرا من تتمة
معنى الخلوص بيانا له لا تفسيرا لا شريك له والمعنى هذه الامور مني
خالصة لله اذ هو رب العالمين وهذا توحيد الافعال لا اشرك
فيهما غيرا اذ لا شريك له في ذاته وصفاته وهذا توحيد الذات
والصفات واما قوله لله هو مرتبة الالوهية الذاتية العالية
على جميع المراتب قوله وبذلك القول او الاخلاص
فعلى الاول بكون الامر بالكلمة في المذكور او بذلك المقول وعلى الثاني
بامر سابق على هذه الامر وكون المشار اليه الاخلاص اظهر لانه
افادة المقصود وهو تحريض القوم على اخلاص العمل واما انه لا يحصل
هذا المقصود الا به فليس بذاك لانه يحصل على الوجه الاول بملاحظة

المقول ثم الظاهر ان هذا القول اى وبذلك امرت داخل فى
حيز قل ولا ينافيه الوجه الاول كما ظن قوله لان اسلام كل
نبى متقدم على اسلام امته فى بعض النسخ وقبل امته هذا فى العالم
الجسمانى العناصرى واما بالنظر الى عموم لفظ المسلمين لجميع الممكنات
لقوله تعالى اسلم من فى السموات والارض طوعا وكرها
على ان المراد به العموم بغير خصوص ففيه اشارة الى ما قاله النبى عليه
السلام اول ما خلق الله نورى اول ما خلق الله روحى فالكل
بهذا المعنى مسلمون وهو اول المسلمين فى العوالم اجمعين
قوله اغير الله ابغى ربا نفى الطلب لا نفس العبادة رمزا
الى ان ما يدعونه اليه من الاصنام لا صلاحية لها للعبادة فوجب
طلب ما سواها ان لم يكن منه بد ولا سبيل له ايضا لانه تعالى رب
كل شئ فكل ما اطلبه سواه مربوب غير صالح للربوبية بخلاف قوله
افغير الله تأمرونى اعبد ايها الجاهلون فان فيه المنفى هو امرهم لى
العبادة حتى يتوجه النقض به ولو سلم لا نقض فى النكتة قوله كانهم
فى عبادتى بشر الى ان تقديم غير الله ليس للاختصاص لانه لا
لا يكون الشرك الا للغير بل توحيده فنبه بقوله فاشركه على ان
التقديم ليس للاختصاص بل لان الانكار ليس فى بغية الرب
بل فى بغية الغير ولا يبعد ان يقال ذكر فى رد دعوتهم الى الاشراك
رد الاختصاص تنبيها على ان الشرك الغير ينافى بغية الله اذ لا
بغية له الا بالتوحيد له واعلم انه لما ذكر سابقا ان الصراط الذى
هو عليه صراط ابراهيم عقبه بما يدفع كونه مظنة انه اخذه دينا كما اخذ

المشركون عبادة الاصنام تقليدا لآبائهم اذ فيه اقامة البرهان
على انه الرب لا غيره وبغية غيره منكر عند العقل كما افاده المصنف قوله
فلا ينفعنى فى ابتغاء رب غيره ما انتم عليه من ذلك حكى النقاش
انه روى ان الكفار قالوا للنبى عم ارجع يا محمد الى ديننا واعبد
آلهتنا واترك ما انت عليه ونحن نتكفل لك بكل ما تحتاج اليه فى دنياك
وآخرتك فنزلت اغير الله ابغى الآية قاله ابو حيان وهذا هو قوله
اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم والمعنى اغير الله ابغى ربا وهو رب كل
شئ والحال انه لا تكسب كل نفس انما هو تنبيه على ان لا يكون ضرره عليها
لا يدفعه عنها غيرها فلا ينفعنى فى ابتغاء رب غيره او ثبت انه منكرا
وان كان اثما ما انتم مصرون ثابتون عليه من اتخاذ رب غيره
ولا اكون معذورا بما تتقولونه ديننا ودعوتمونى اليه وتكفلتم لى ولا
تزر وازرة وزر اخرى كقوله وان تدع مثقلة الى حملها لا يحمل
منه شئ ولو كان ذا قربى فكيف تقولون ولنحمل خطاياكم افتراء الى حد لا
هذا التفسير كيف وسع دائرة المعنى مع وجازة النظم فهو كقول صالح
عم لقومه فمن ينصرنى من الله ان عصيته فما تزيدوننى غير تخسير
يجوز ان يكون من ذلك متعلقا بلا ينفعنى بطريق التضمين اى لا
يخلصنى من ذلك الضرر المذكور ما انتم عليه مما دعوتمونى اليه او ما انتم
عليه اى على عبادته من الاصنام كقول ابراهيم عم افتعبدون من
دون الله ما لا ينفعكم ويجوز ان يكون قوله جواب عن قولهم اتبعوا
سبيلنا ولنحمل خطاياكم جزاء عن مجموع الوثنيتين كما فعله الزمخشرى
وغيره من المفسرين فانما اخره ليفصله بذلك التفصيل المذكور واشارة

الى انه مستقل بالجوابية ويفهم منه استقلال الاول ايضا وقيل المراد
حمل الكسب على المنفعة وان كان مقارنا بعلى لتقابل قوله تعالى
ولا تزر وازرة وزر اخرى اذ هو في المضرة شايع فالمعنى ولا تكسب
كل نفس منفعة الا يكون تلك المنفعة محمولة عليها لا على غيرها فالمنفعة
التي تزعمون في اتخاذ غير الله الها لا تنفعني وهو المراد بقوله ما انتم
عليه من ذلك ولا يخفى ما فيه والعجب مع ظهور الوجه المذكور من
قبلنا قول هذا القائل هذا غاية توجيه كلامه ولا يخفى ما فيه ولا ينبغي لاحد
ان يذهب اليه ولقد صدق في قوله لا ينبغي في حق توجيهه بالا ينبغي
فان قيل قوله تعالى ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار
الذين يضلونهم كيف يوفق بينه وبين هذه الاية الكريمة قلنا
ذلك انما هو بتحميل الله تعالى لا انهم يحملونه باختيارهم وبقدر تحملهم
مع ان المراد ههنا حمل نفس حمل نفس بحيث لا يبقى على النفس الثانية
حملها او بعضه وفيما نحن فيه ليس كذلك بل يعذب المضل والمضل معا
ثم ان القرينتين متلازمتان في المعنى بحيث ليس احدهما من الاخر
باجلى فكيف يكون الاولى كالدليل للاخرى كما قيل والاستدلال عليه
بانه اذا كان كل ما كسبته كل نفس مقصورا عليها كما يدل عليه الاستثناء
بعد النفي يلزم ان لا تزر وازرة وزر اخرى ليس بتام لان لقائل
ان يقول الثانية كالدليل للاولى لانه اذا كان لا تزر احد وزر
احد كما يدل عليه النكرة بعد النفي يلزم ان لا يكسب كل نفس الا
عليها بل هو اولى منه لان الاكثر ان يذكر التعليل بعد ذكر
المعلول والاستشهاد بعد الدعوى ولذلك ترى المفسرين من الزمخشري

وغيره يسندون الجوابية الى القرينة الاولى يقولون ولا تكسب
كل نفس الا عليها جواب عن قولهم اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم
ولا يسند ذلك الى دليل الجواب قطعا بقي كلام وهو ان هذه
المقدمات المأخوذة في الجواب هل هي مسلمة عند الخصوم حتى
يكون الزاما عليهم ام لا فنقول هذه المقدمات مسلمة عند العقل
وخلافها منكر ومنكرها مكابر عقله ولو سلم انها غير مسلمة فلا على المجيب
ان يثبتها بالدليل لانه متمسك بالاصل لان الاصل التوحيد و
المحتاج الى الدليل انما هو الاشراك ولذا قال تعالى ويعبدون من
دون الله ما لم ينزل به سلطانا وقال ابراهيم عم وكيف اخاف
ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم
سلطانا وقد الزم اصحاب الكهف على دقيانوس الجبار اذ قالوا هؤلاء
قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين قال
المصنف هناك وفيه دليل على ان ما لا دليل عليه من الديانات
مردود وان التقليد فيه غير جائز لا الى ذلك والمذكور في صورة
الدليل في الحقيقة سند للمنع لكن بحيث يصح ان يكون دليلا برأسه
سيما قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى جعله الله تعالى دليلا عقليا
بقوله تعالى ام لم ينبأ بما في صحف موسى وابراهيم الذي وفى الا تزر
وازرة وزر اخرى وان ليس للانسان الا ما سعى قوله على ان
الخطاب للمؤمنين قيل او لامة الدعوة كلهم وحينئذ يدخل في رفع بعضكم
فوق بعض درجات ايمان بعض وكفر بعض ولا يذهب على احد
ان هذا داخل على كل التقادير واما امة الدعوة فلم يلتفت الى تخصيصها

المنه لعدم فائدة يعتد بها فيه لانه لا وجه لتخصيص الكفرة من العموم
فتامل واما المؤمنون فلتخصيصهم وجه وجيه وهو تشريفهم واشارة
الى جعلهم ائمة وسطا شهداء على السلف كما ان النبي عليه السلام
خاتم الانبياء وسيدهم وعد نعمته واحسانه بهم بل اشارة الى
انه سيجعلهم الخلفاء الراشدين كما في قوله ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم على ما ذكر في موضعه والتعبير بالماضي
ههنا ايماء الى تحققه وذلك الاوان كان حقيقا به لان المؤمنين
وقتئذ كانوا بمكة المشرفة والمشركون يؤذونهم وهم يستبطئون
النصر وكثيرا ما يشتكون الى رسول الله تعالى عليه السلام فلهذا
خاطبهم بذلك واما قوله تعالى ليستخلفنهم فهو مدني نزل حين استطو
النصر وقد كان النصر قريبا فناسب التعبير باللام الدالة على
والتاكيد وبالنون المشددة فاللام مؤكد والنون مشدد ويدلان
على زيادة القرب لقوله تعالى نصر من الله وفتح قريب وبشر
المؤمنين قوله في الشرف يدخل فيه ما ذكرناه من ايمان
بعض وكونه بعض وجميع انواع الشرف قوله من الجاه والمال الجاه
القدر والمنزلة واريد ههنا الشرف ليطابق تفسير الدرجات
كذا قيل ولكن لا يجب ذلك لان القدر والمنزلة في معنى الجاه يستلزمان
الشرف فالمنافي الجاه والرفع بالشرف اللازم له ولا محذور
فيه وافاد ذكر الجاه والمال مع ان ما اتاه اعم منهما فان ما اودع
فينا من قوة التامل والتفكر في ملكوت السموات والارض و
الاستعداد بمعرفة طريق الحق وسلوكه مما اتانا قال تعالى انا جعلنا ما

على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا لانهما من اسباب
الغفلة اذا ابتلى فالاختبار والامتحان فيهما اتم واكمل وليس مراده الحصر
ثم ان الامتحان معنى مجاز لان حقيقته لا يتصور من علام الغيوب
كذا قالوا لكن هذا اذا كان المراد بالامتحان علم الممتحن كيفية الحال
واما اذا كان المراد اظهاره للغير فيجوز منه تعالى لان الحصر
الى علم الممتحن ليس بداخل في مفهوم الابتلاء قوله لان ما هو
آت قريب بل ما هو آت آت قيل انما احتاج الى ذلك لتخصيص
العقاب بالآخرة واما لو اريد ما يعقب التقصير في الدنيا من البعد
عن الفطرة وقسوة القلب وغشاوة الابصار وصمم الاذان فالامر
ظاهر ولا يخفى ان قوله ما هو آت قريب يعم كل آت سواء
كان قريبا في الحقيقة او قريبا حكما وسواء كان قريبا بالنسبة اليه تعالى او بعيدا
بالنسبة الينا كقوله تعالى انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا فمعناه ما هو آت
قريب ولو كان بعيدا والمراد تحقيق معنى السرعة في كل عقابه
فان التخصيص قوله وصف العقاب ولم يضفه الى نفسه اي ولم
يقل ان ربك سريع في عقابه بل جعل السريع وصفا للعقاب
وفصل العقاب عن الاضافة الى ضميره اذ اصل الكلام ان ربك
سريع عقابه فاشار بقطع العقاب عن ضمير نفسه الى انه ليس معاقبا
بالذات بل بالعرض ومواساة المسيئين واومى باضافة الرحمة
الى العقاب الى المبالغة في هذا المعنى يعني من كان مجتنبا معرضا عن
نفس العقاب كيف يتصور منه السرعة فيه ومن لم يتنبه لهذا اللطف
قال معترضا عليه لا يخفى ان كونه وصفا بحال المتعلق يضيفه الى نفسه

او بعيدا في الحقيقة

يريد انه يرجع الكلام حينئذ الى معنى ان ربك سريع عقابه
اعتذر من جانب الله قال الا ان يقع بترك صريحة الاضافة قوله
معاقب بالوصف فان الله تعالى خلق العالم برحمته ولرحمته خلق
الجنة ليرغبوا اليها وخلق النار ليحذروها فيدخلوا في رحمته لا ليكونوا
فيدخلوها في نقمته وكذا الايمان والكفر وكل ما خلق للرغبة الى السعادة
وعن الشقاوة ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم •
قوله كثير الرحمة مبالغ فيها مستفاد من الصيغة وفي تعقيب العقاب
بالمغفرة وحي الى ان المغفرة تجوز بلا توبة ايضا ثم عقبه بالرحيم بصيغة
الكثرة ايضا لان كثرة الرحمة علة للمغفرة في الواقع فجاء في معرض التعليل
فكأنه قيل وانه لغفور لانه رحيم وفيه تحريض للعباد المذنبين
على التوبة والانابة كما يستفاد من قوله تعالى افلا يتوبون الى الله
ويستغفرونه والله غفور رحيم لان المعنى والحال ان الله غفور
رحيم وهي توجب انابتهم اليه وذلك لان كثرة الرحمة
لما كانت علة للمغفرة وكثرة الرحمة متحققة بلا شبهة علم تحقق المغفرة
اذ لا شك في ان كثرة الرحمة تتجاوز المطيعين الى المذنبين
اذ لا تحديد فيه فوجب رجاء رحمته مع خوف عقابه فلا ييأس من
روح الله الا القوم الكافرون قوله قبيل العقوبة لان
كثرة العفو توجبه وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
قوله مسامح فيها اي في وقوعها لقوله ويعفو عن كثير قيل
لفظ السريع لا يخلو عن الايماء بهذا المعنى بناء على ان القليل ربما
يتم سريعا فان السريع في فعله قد يسامح فيه وفيه ان الرغبة

في الآية انما هي في تجلي العقاب على ما فسره لا في مقداره
ولو سلم لا يناسب المقام لان المراد منه الترهيب كما ان المراد
من قرينة الترغيب لا يقال فعلى ما ذكرته كيف يصح الاشارة الى الحلم
والمسامحة في وقوعه لانا نقول الترهيب بسرعة مجيئه وشدته وان
قل وقوعه لقوله نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم • وان عذابي
هو العذاب الاليم • انظر فيه بنظر البصيرة كيف قدم ما حقه
التقديم في محله بخلاف هذا المحل وذلك لان ما قبلها ذكر الجنة
ودخولها وسلامة الداخلين وامنهم ونزع الغل من صدورهم
وجعلهم اخوانا على سرر لا يمسهم فيها نصب وما هم بمخرجين فيقتضي
هذا السوق ان يقال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم • ولكن خوفهم
بعده لازاحة الامن المتوهم مما ذكره اثر بوصف العذاب بالاليم
وشدته بدون حلول المسامحة كما اقتضاه المقام لما قال ان اخذه
اليم شديد فاين محل الاشارة الى المسامحة في نفس العقاب
او تمامه سريعا فيما نحن فيه وهو محل تخويف المشركين وان شئت
فاتل قوله وذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات
وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فكيف كان اقتضاء وهم هذا سببا
لعدم خوفهم من النار بسرعة نفاده على زعمهم وبالجملة هذه الاشارة
لا يناسب المقام • كونها مقصودا من الكلام قوله انه قد
ورد في سورة الاعراف ان ربك لسريع العقاب وانه لغفور
رحيم • فان سئلت عنه فاستمع الى انه ورد عقيب قصة اصحاب
السبت في صورة تهديدهم فاكد باللام • على ما اقتضاه المقام ••



ولا يلزم منه التسوية بين الفريقين لان الاعتبارات التي جمعها
وراعاها فيه ايضا ولى المائدة اعلموا ان الله شديد العقاب
وان الله غفور رحيم • فانه ورد على المؤمنين المخاطبين
بتحريم الصيد للمحرم وتحليل صيد البحر له وجعل الله الكعبة البيت
الحرام قياما للناس ليعلموا ان الله بكل شيء عليم • فقال
بعده اعلموا الآية فلا حاجة فيه الى التاكيد لا في حق العقاب
ولا في حق المغفرة والرحمة بل يكفي هذا القدر في تكليف المؤمنين
الغير المنكرين ولما كان المقام مقام التكليف بما في تركه عقاب
قدم بيان شدة العقاب وعقبه بما عقبه به للترغيب الى ما
كلف به ولانه لشدة خوفهم كانوا مظنة ان ييأسوا من روح
الله فازاحه به وايضا من عادة القرآن العظيم • والكتاب
الكريم • ان يعقب آية العذاب • بآية الرحمة والثواب •
كما هو من عادات الكرام • وكرام عادات خالق الانام •
فهذا احسن ختام الكلام • والحق لدى الحكيم العلام •
افتتح السورة بالحمد والشكر ثم سبق ما فيها كلها للتوحيد ونفي الشرك
فالمبحوث عنه فيها انما هو ما بعد التفصيل في الحجج والبينات •
واثبات الحق بالآيات • الى غاية الغايات • فذلك طلبها
بتذكير جزائهما • من العدل والفضل ترهيبا من احدهما • وترغيبا
الى احدهما • كانه قيل وبعد اللتيا والتي ان لربكم عقابا اليما
وفضلا عظيما • فتفكروا في انفسكم ودعوا المباحثة والمكابرة
لعلكم تعرفون • وعما انتم عليه ترجعون • اذ لا بد للعاقل من

له فهم في الجملة من ان يذهب الى الاحوط والاسلم
عند اجتماع الخوف والرجاء فهو كقوله تعالى واتقوا يوما ترجعون
فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون •
قالوا هذه آخر ما نزل حتى فذلكة للقرآن العظيم • فلا جرم
كانت لنا ايهما حرزا من عقاب النيران • وحزبا مفضيا
له الى مغفرة الغفران • وموصلا الى رحمة الرحمن •
فختمت بهما كانه قيل احمدوا الله واشكروا له ولا تشركوا
به تنجوا من عقابه • ولتفوزوا الى ثوابه • قال الله تعالى
ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا

عليما • فالحمد للغفور الرحيم • على ما تمت نعمته
وعمت رحمته • والصلوة والسلام
في كل آن وعام • بصلة لا
انفصام • على من كملت
به الهداية • وختمت
به الرسالة •
تم

يا خاتم الرسالة يا فاتح الورى • فاقبل تحيتي لك بدءا وآخرا

كتبه العبد الفقير رضوان الحقير غفر الله
ذنوبه وستر عيوبه آمين يا معين •

